

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



SUBJECTIVIDADE E DISSIDÊNCIA

João Maria Delgado Martins de Almeida d'Eça

Tese orientada pelo Prof. Doutor José Miranda Justo,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre
em Filosofia

2019

ÍNDICE

RESUMO/PALAVRAS-CHAVE.....	5
ABSTRACT/KEYWORDS.....	7
INTRODUÇÃO.....	9
1. RIZOMA: UNIDADE E MULTIPLICIDADE NO CAPITALISMO.....	11
2. UMA TEORIA DO INCONSCIENTE: O ELEMENTO TAUTOLÓGICO DA CRENÇA.....	21
3. DIZER EU: A SUBJECTIVIDADE ENQUANTO ACTO DISCURSIVO.....	29
3.1: IDENTIDADE E PODER.....	29
3.2: POSSIBILIDADES SUBVERSIVAS DO DISCURSO E DA PERFORMANCE.....	37
3.3: CORPO E (DES)UNIDADE.....	47
4. A UNIDADE COMO PROJECTO IDEOLÓGICO DE DOMINAÇÃO.....	61
4.1: ALMA, COGITO, EGO: AS FUNÇÕES POLÍTICAS DO EU.....	61
4.2: MASSA E MATILHA: DUAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO SUJEITO.....	78
4.3: EXPERIÊNCIAS DA DISSOLUÇÃO DO EGO: A ESQUIZOFRENIA COMO MÉTODO.....	86
4.4: NORMA E MORALIDADE.....	99
CONCLUSÃO.....	113
BIBLIOGRAFIA.....	113

RESUMO

O sujeito da metafísica ocidental é um sujeito transcendental e unitário, um *a priori* da própria realidade. É no cartesianismo que esta concepção do sujeito adquire o seu expoente máximo, afirmando-se a *alma* como a única propriedade verdadeira do real. O legislador-sujeito cartesiano (onde enunciação e enunciado se confundem) torna-se senhor do seu próprio mundo, autónomo e egoísta. O cartesianismo está na base das filosofias individualistas, da mesma forma que consolida o espiritualismo que o precedeu.

Torna-se fundamental desconstruir esta concepção da subjectividade que declara rígidos e estáticos os papéis dos sujeitos ditos *normais*. Pois, ao contrário do que afirmam Descartes e toda a metafísica, não há um sujeito em abstracto nem um sujeito unitário, mas sim sujeitos no concreto que se afirmam pela sua pluralidade e heterogeneidade. É essa metafísica datada e esclerosada, característica do capitalismo, que torna possíveis mecanismos como a divisão e os papéis de género, a estratificação económica e social, a genealogia e as heranças do poder patriarcal, a instituição do racismo, da homofobia, do sexismo e da transfobia. Os princípios de unidade que regularizam a produção de subjectividade no capitalismo alicerçam-se em dualismos que pretendem, de facto, garantir a estabilidade do *status quo* e as suas hierarquias imutáveis (*homem–mulher/branco–negro/hétero–homo/cis–trans*).

Os sujeitos dissidentes do nosso mundo não se podem conformar — e não se conformam — à impotência estabelecida pelo pensamento unitário. Esta dissertação colocar-se-á próxima das estratégias de tais sujeitos e fará, por um lado, a análise e o elogio das suas tácticas e, por outro, a crítica e a refutação dos mecanismos dos seus oponentes: a norma burguesa, patriarcal e capitalista.

Da apropriação do insulto à performatividade *drag*, do contraste entre as formas de organização social de massa e de matilha à *esquizofrenia* como método e ao questionamento das fronteiras entre a *razão* e a *loucura*, o modelo rizomático desta investigação procurará desvendar os princípios fundamentais de uma concepção materialista e dissidente da subjectividade.

PALAVRAS-CHAVE

Subjectividade — Agenciamento — Performatividade — Norma —
Multiplicidade

ABSTRACT

In the metaphysics of Western philosophy, the subject is transcendental and unitary — an *a priori* of reality itself. The concept of subject reaches its greatest height in Cartesian thought, which declares that the *soul* is the only true property of reality. The Cartesian legislator-subject (where the subject of enunciation and the subject of the statement become confused) becomes the legislator of its own autonomous and egotistic world. Cartesian philosophy is at the core of philosophical individualism, in the same way that it consolidates the spiritualism that came before it.

It is crucial to deconstruct this concept of subjectivity that declares that the roles of the so-called *normal* subjects are strict and static. Contrary to what Descartes (and all of metaphysics) maintains, there is no abstract or unitary subject, in fact there are particular cases of subjects that are recognized by their plurality and heterogeneity. It is the dated and sclerotic Cartesian metaphysics, characteristic of capitalism, that is responsible for mechanisms such as the division and roles of gender, economic and social stratification, genealogy and inheritance, patriarchal power and the institution of racism, homophobia, sexism and transphobia. The origins of the unit that regulates the production of subjectivity in capitalism are founded in the dualisms that want to guarantee the *status quo* and its immutable hierarchies (*man-woman/white-black/hetero-homo/cisgender-transgender*).

The dissident subjects of our world cannot conform — and do not conform — to the impotence created by unitary thought. This dissertation positions itself before the strategies of those subjects; firstly it will analyze and praise their tactics, and secondly it will criticize and refute the mechanisms of their opponents: the bourgeois, patriarchal, and capitalist norm.

From the appropriation of insult to *drag* performativity, from the contrast between the types of social organization of mass (crowd) and pack to *schizophrenia* as method, and to the questioning of the borders between *reason* and *madness*, the rhizomatic model of this investigation aims to reveal the fundamental principles of a materialist and dissident conception of subjectivity.

KEYWORDS

Subjectivity — Agency — Performativity — Norm — Multiplicity

INTRODUÇÃO

Este trabalho de investigação surgiu de uma necessidade pessoal de aprofundar um conjunto de ideias que se foram desenvolvendo ao longo dos últimos dois anos (2017/2018) e que surgiram do meu contacto (porventura tardio) com a corrente filosófica convencionalmente denominada de pós-estruturalismo. Nessa linha cabem não só os autores referenciais por excelência (Gilles Deleuze, Félix Guattari ou Michel Foucault) como também os autores que deles reclamam a influência e que integram hoje em dia a vanguarda do pensamento dito feminista e pós-estruturalista (Judith Butler, Paul B. Preciado, Katerina Kolozova).

A necessidade estabelecida no capitalismo pelos grupos sociais divergentes, desviantes ou minoritários de pensarem os seus modelos de identidade demarcando-se do poder de uma norma maioritária e dissimulada (isto é, politicamente neutralizada) torna o problema da *normalidade* numa questão fundamental e inadiável. O sujeito das sociedades ocidentais (que é cada vez mais o sujeito do mundo, importado como modelo pela vasta maioria das sociedades periféricas e globalizadas) é um sujeito que vive e que actua sob a influência de um conjunto de princípios de normalidade que regulam todas as práticas sociais e que constituem uma rede complexa e intrincada de hierarquias políticas. Se uma das descobertas do marxismo terá sido a da luta de classes (fruto de uma sociedade economicamente dividida), foi no entanto o pós-estruturalismo que se debateu com a real complexidade dessa divisão. Pois não basta separar a sociedade entre ricos e pobres (ou entre proletários e burgueses) para extrair de um lado os bons e do outro os maus. De facto, a questão é bem mais complexa, pois o sistema capitalista instala, através dos seus *fantasmas*, a falta na produção e a carência no desejo. Daí que todos queiram aquilo que não têm; que o pobre queira ser rico e o rico mais rico ainda. Da mesma forma, esta falta manifesta-se ao nível dos modelos normativos da identidade: o *homem* que quer ser *macho*, a *mulher* que quer ser *mãe*, o *operário* que quer ser o *patrão*. Que a identidade não é estrutural (portanto, que não equivale a uma dada natureza do indivíduo) será uma das premissas desta investigação (e que aprofundarei no capítulo 3). Contestar os modelos socialmente implantados e homogêneos da identidade falocêntrica, heteronormativa e burguesa será uma das grandes lutas dos sujeitos dissidentes da contemporaneidade.

No decorrer da minha investigação percebi que era necessário determinar primeiro os modelos de constituição do sujeito hierarquicamente dominantes para compreender depois que formas de poder essas hierarquias alimentavam. Por exemplo, veremos como é, afinal, o modelo racionalista (que desde Descartes define o sujeito como autónomo, transcendental e consciente) que está no cerne da concepção do sujeito neo-liberal e, portanto, de todas as sociedades de mercado livre, necessariamente individualistas. Para que tal acontecesse, foi preciso que o *eu* se afirmasse como nova divindade e que fosse a pouco e pouco usurpando o lugar do deus das religiões (o antropocentrismo do Renascimento como primeira inflexão do teocentrismo medieval). No entanto, e ironicamente, este *eu* científico e racional apenas substituíu um deus por outro. E o pior é que o

deus se manteve o mesmo: homem, pai e branco. Daí que a sociedade tenha permanecido, entre outras coisas, patriarcal.

Se devemos evitar pensar o *eu* em abstracto, pois o que existe é uma multiplicidade efectiva de *eus* (que são tão concretos como ficcionais na medida em que apenas dependem de um sistema de crenças), ainda assim é verdade que os modelos normativos de identidade (e os respectivos paradigmas ontológicos aos quais se ligam) são relativamente fáceis de agrupar e analisar. Com um pouco mais de investigação (e o recurso a experiências empíricas analisadas por autores e autoras feministas e *queer* como Judith Butler ou Paul B. Preciado), será também possível traçar alguns modelos de subversão, crítica e/ou paródia a esses mesmos modelos normativos. Se a identidade não é estrutural e se o sujeito não constitui uma existência *a priori* do indivíduo, então a subjectividade (enquanto qualidade do sujeito) será fundamentalmente performativa. *Ser eu* não é mais do que *dizer eu*, ou seja, resume-se à capacidade de um *corpo falante* de se estabelecer como sujeito — e território — de *si próprio* (colocando-se assim esta ideia numa linha de evidente descontinuidade com todas as filosofias da *alma* ou da *consciência*, que estabelecem o sujeito como estrutura transcendental). O corpo será então o palco do teatro da identidade (aquilo que o sujeito *diz e faz*, em permanente *transformação*), a qual é, necessariamente, uma experiência fragmentada (mesmo apesar das tentativas de homogeneização da normatividade capitalista).

De facto, se o sujeito do capitalismo tardo-moderno se concebe preferencialmente como uno e indivisível, isso só quer dizer que ele se ajusta inconscientemente aos modelos estáticos e rígidos do poder. A implantação de um conjunto de dualismos ontológicos (por exemplo: *homem-mulher*) não só consolida a unidade do *eu* (através da literalização de certos signos no corpo e no discurso) como reforça as hierarquias sociais estabelecidas (a dominação do patriarcado). Na verdade, o sujeito é constituído por uma amálgama mais ou menos indefinível de ferramentas linguísticas e discursivas (com um grau maior ou menor de reflexividade) que apenas são operacionais no interior de um dado meio social e político. Que esse meio tenha sido sistematicamente desvalorizado ao longo da história em prol da concepção autónoma e egóica do sujeito apenas quer dizer (como veremos mais adiante) que têm sido preferencialmente os modelos individualistas a determinar a organização política das sociedades humanas. É também contra esses modelos que se afirma a necessidade desta investigação e da sua linha de pensamento dissidente.

Como tal, esta dissertação será necessariamente rizomática e cada um dos seus capítulos debruçar-se-á sobre um tema radicalmente diferente do anterior. Ainda assim, e como não acreditamos em cortes radicais ou em binarismos, iremos estabelecer subtis relações e encadeamentos entre esses temas aparentemente díspares (por exemplo, entre o inconsciente — ver capítulo 2 — e a naturalização dos papéis de género — ver capítulo 3). Só a multiplicidade de temas abordados nesta investigação poderia fazer justiça à multiplicidade de que se constitui o sujeito da contemporaneidade.

1. RIZOMA: UNIDADE E MULTIPLICIDADE NO CAPITALISMO

Emerge como angústia catalisadora o problema da subjectividade. Será que posso fingir que não sou eu que escrevo estas palavras? Eu sei que na verdade elas não são minhas. Ouvi-as, li-as nalgum sítio, roubei-as ou fi-las minhas, pouco importa. E quando escrevo numa folha em branco para que elas sejam lidas por alguém, elas deixam de me pertencer. Mas não posso fingir que estas palavras valem por si mesmas, porque isso seria ceder desde já a um estruturalismo qualquer do sentido, a um valor pretensamente objectivo (e transcendental) da linguagem e da minha posição no mundo. Estas palavras, na medida em que são minhas e em que não são minhas, revelam desde já a inter-textualidade do meu corpo e do meu discurso (que é tanto minha como daqueles a quem roubo as palavras, os gestos e o *ser*). E, se tudo é relação de relação (*estado de coisas*), então *eu* sou já constituinte de um *outro* eu, à medida que aprofundo as minhas relações com o mundo (*eu transformo-me a cada instante, a cada instante um novo eu*). Ao dizer que existo (que *sou*) não pretendo convocar (ou deixar de convocar) a figura da árvore genealógica ou do significante despótico, mas sim abrir a multiplicidade da minha própria história e do meu próprio devir (pelos quais podem passar a genealogia ou a significação, mas nunca enquanto factores absolutos). E é a isto, ao estado de coisas em que existo, que regresso constantemente, vigiando com preserverança o meu privilégio e a minha sorte. Porque as palavras são também devir, acontecimento, micro-política, micro-fascismo e por detrás delas esconde-se, camuflada, a grande engrenagem paranóica do capitalismo. Tudo o que dizemos é necessariamente político, e é já um reflexo de sedimentações de outros discursos que nos ultrapassam mas nos quais temos de nos inserir (é isto, afinal, a linguagem). Por isso, sei que não posso agir de outra forma senão procurando reconhecer-me a cada instante (saber quem sou — por relação aos *outros* e a *mim* — portanto, ser político). E, se a existência (*ex-sistere*) é estar fora de si (estar no mundo, enquanto relação e estado de coisas), saber quem sou implica procurar o que está para além de mim (todas as coisas que me excedem e que me ultrapassam). Descentrar-me de mim próprio, procurar o *outro* e o *outro* em mim.

O próprio facto — inegável — de me encontrar a redigir uma dissertação de mestrado em filosofia convoca flagrantemente o meu privilégio. Posso — porque tenho tempo e dinheiro para o fazer — passar dois anos da minha vida a ler e a escrever. Não porque queira salvar o mundo — chega de ascese e de Revolução (ou, pelo menos, da revolução ascética) — nem porque queira salvar a minha *alma* — isso implicaria desde já assumir uma teleologia que não reconheço senão como centralização do poder castrador da razão (ou da tentativa do sentido) sobre o inconsciente e o desejo —, mas porque considero que escrever uma dissertação (como qualquer prática concreta) implica a descarga de uma potência especular que nos confronta com a própria realidade em todas as suas múltiplas camadas, em todos os seus múltiplos planaltos. Gostava que estas palavras fossem isso, o confronto da minha própria multiplicidade, de tudo aquilo que eu encerro e de tudo aquilo que me excede, consigo mesma. É isso que é viver, ainda que não o saibamos, e escrever é apenas mais uma forma de se

estar vivo, de se procurar as coisas sem nome, libertando-as, cuspendo-as e devorando-as.

Neste sentido, sem que o saibamos por vezes, sem que nos surja a necessidade de convocar a figura da ética ou da moral, cada acto, cada pensamento, cada desejo é, em si, ético, é, em si, micro-político. Da mesma forma que Heidegger disse que *Ser e Tempo* era já a sua obra de ética, a sua reflexão sobre como habitar o mundo — o *dasein*, *ser-aí* — também esta reflexão será necessariamente ética (a minha forma de me pensar no mundo e de *ser-aquí*).

Mas como recusar de forma absoluta um modelo antropocêntrico e subjectivista se não conseguimos escapar à nossa subjectividade? Porque fugir dela é mentirmo-nos e ao mundo, é deixar que a grande máquina paranóica nos domine, é o derradeiro acto de representação (não será a maior ideologia de todas fingir que não se é ideológico?). *Je est un autre* é ainda sermos nós mesmos, é redescobrimo-nos pela alteridade e pelas potências do falso, num jogo constante de expectativa e (des)ilusão. Assumir a volatilidade do *si mesmo* é dissolver o *eu* na multiplicidade. Mas, mesmo quando nos assumimos como actores (*all the world's a stage*), não podemos fugir de uma ideia qualquer de verdade (ainda que essa ideia seja pura ficção — e não são todas, afinal?). A não ser, claro, que nos contentemos com o mau *acting* (e o que é isso senão mentir sem se enganar ninguém?). Será a verdade a mentira partilhada? Se a verdade é fundamentalmente política, então a mentira poderá ser revolucionária.

«Porque mantivemos os nossos nomes? Por hábito, unicamente por hábito. Desta vez, para nos tornar desconhecidos. Para nos tornar imperceptíveis, não para nós, mas para o que nos fazia agir, experimentar ou pensar. E, depois, porque é agradável falar como toda a gente, e de dizer o sol está a nascer, enquanto toda a gente sabe que é uma maneira de falar. Não de chegar ao ponto em que já não se diz eu, mas em que isso já não tem nenhuma importância de dizer ou não dizer eu. Já não somos nós mesmos. Cada um conhece os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 21).

Pergunto-me se é possível chegar a este sítio, em que o *eu* e o *não-eu* já não importam, quando convocar o *eu* é ainda convocar um lugar político, de diferença, de violência, de opressão. Talvez do alto de um privilégio teórico seja possível este tipo de afirmações, belíssimas, é certo, mas porventura ingénuas ou precipitadas. Porque, se o nome é ainda um título e uma propriedade, ou seja, a convocação de uma genealogia necessariamente hierárquica, não bastaria dissolver o nome, mas seria preciso agir em concordância com isso (portanto, entrar em rotura com a família, com o património e a herança, em suma, com a própria classe). Mas há coisas sobre as quais não é possível fingir: afinal, não posso mentir sobre a cor branca da minha pele ou sobre o meu corpo percebido socialmente como masculino. Da mesma forma, não posso mentir sobre a minha predisposição política, sobre a minha crença antes da crença; tal como não posso fingir que em mim não actuam os mecanismos do automatismo, *do é preciso fazer isto porque sim*. Pois caso eu afirmasse, aqui e agora, já me ter despovoado do social e do fascista, do paranóico e do egóico, seria apenas um mau actor, um fraco mentiroso.

Pelo contrário, esta reflexão passará por compreender em mim, sobretudo em mim, porque de mim não será possível dissociar-me (e o que é que significa afinal dizer *eu*?), como actuam os mecanismos do capitalismo, dessa grande máquina de produção de ego e de paranóia, de territorialidade e de códigos-hierárquicos, do capitalismo enquanto sistema produtivo (e produtor) de subjectividades normalizadas. A grande questão da existência não é, como diria Heidegger, a questão do *ser*, mas sim a questão da normalidade (problema que apenas alguns pensadores assumem com a vitalidade política que hoje me parece fundamental) visto que a questão do *ser* só pode derivar de um modelo normalizado de linguagem. Heidegger procurou neutralizar a linguagem através da ontologia, e esse foi o seu projecto político reaccionário (ele camuflou o programa da normalidade). Por isso, todo o entendimento que Heidegger faz da língua e da cultura, da diferença e do ser, serve apenas para consolidar a existência de determinadas hierarquias e territorialidades. E, se para pensar o mundo tenho primeiro de me pensar enquanto mundo (e enquanto mundo da contemporaneidade), isso só quer dizer que tenho forçosamente de me pensar enquanto norma, portanto, enquanto código social. E para o fazer não vejo nenhuma outra forma senão assumir-me como me vejo e como julgo que os outros me vêem (e de que forma o *eu* se reflecte e se produz através do olhar do *outro* parece ser em parte a proposta da inter-subjectividade). Pois para recusar o modelo antropocêntrico é preciso primeiro convocá-lo e só depois pô-lo em cheque. O ponto em que *dizer eu* ou *não dizer* já não importa é o ponto revolucionário por excelência, e seria tão fácil da minha parte entrar nesta reflexão dos píncaros da arrogância revolucionária. Porque também por aqui será fundamental passar, pela questão de como pode ou não a revolução ser ainda um derradeiro moralismo, uma traiçoeira teleologia. É preciso primeiro entender a complexidade do poder, para depois o subverter. Não há um *fora* do poder, mas sim agenciamentos de micro-poderes (que, complexos e múltiplos, podem mesmo formar super-estruturas). E o que é o agenciamento no que diz respeito à subjectividade? É o acto de agenciar, em que alguém — ou alguma coisa — se torna agente — ou sujeito — e assim se insere num processo contínuo de subjectivação (simultaneamente maquínico — isto é, referente à síntese dos elementos heterogéneos e inconscientes — e expressivo — referente a qualquer código ou signo emitido sobre o real). Quer isto dizer que qualquer objecto encerra em si a possibilidade de *devir-sujeito* (um animal, uma pessoa, um *robot*, um filme ou um livro, qualquer acção ou acontecimento, mesmo — e sobretudo — qualquer tipo de existência ou fenómeno químicos). Esse processo contínuo de que falávamos (de subjectivação maquínica e expressiva) é, no entanto, constituído por intervalos e por roturas (não é, de forma alguma, contínuo no absoluto). O acaso e a aleatoriedade dominam as cartadas do real. Talvez por isso a revolução de hoje se torne facilmente no poder estabelecido de amanhã. O que é preciso combater, acima de tudo, é a solidificação e a homogeneização do poder hierárquico.

«No discurso que hoje devo dizer, e em todos aqueles que me será necessário manter aqui, durante anos talvez, teria querido insinuar-me sub-repticiamente. Mais do que tomar a palavra, eu teria querido ser envolvido por ela e levado muito para além de todo o começo possível. Teria gostado de me aperceber que, no momento de falar, uma voz sem nome me precedia há muito:

ter-me-ia sido suficiente então encadear, prosseguir a frase, alojar-me, sem ser percebido, nos seus interstícios, como se ela me houvesse feito sinal mantendo-se por um instante, em suspensão. Começos, nenhum haveria portanto; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes ao acaso do seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto do seu desaparecimento possível.» (FOUCAULT, 1997: 7).

Enquanto desejo não-concretizado, enquanto angústia, estas palavras de Michel Foucault comportam talvez a mesma não-pretensão revolucionária de que falava há pouco. Deleuze e Guattari dão um passo em frente, colocam-se, ou assim me parece, já num outro ponto estratégico que surge como *quase* utópico. Porque Foucault reconhece o falhanço, reconhece ainda a impossibilidade de não ser ele a origem (o seu discurso apresenta-se no futuro do pretérito composto do condicional, enquanto o de Deleuze e Guattari se apresenta ou no presente ou no pretérito perfeito simples do indicativo). O seu desejo de se camuflar nas suas próprias palavras surge precisamente da sua certeza de tal acontecimento ser impossível. O seu *devir não-eu* é ainda o seu *devir-eu*, enquanto desejo frustrado de apagamento, de invisibilidade, de dissolução.

«Ou, então, o filósofo, tal como aparece no pensamento clássico, mesmo se é a unidade abortada que só vale pela sua própria ausência ou pela sua subjectividade, dizendo eu não sei nada, não sou nada?» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 38).

Não há em Deleuze e em Guattari (nem em Foucault) esta pretensão socrática do nada, pois o nada que diz que nada é é ainda alguma coisa (positividade que, falsamente, se nega a si mesma). O que há neles (no seu discurso) é a pretensão da dissolução (que já não é crença nem não-crença) e da estratégia camaleónica (que já não é mimética nem reprodutiva, mas produtiva). Há neles a tentativa de fazer *rizoma*.

«Ele [o rizoma] não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direcções movediças. Não tem começo nem fim, mas tem sempre um meio, pelo qual cresce e transborda. Constitui multiplicidades lineares de n dimensões, sem sujeito nem objecto, apresentáveis sobre um plano de consistência, e de que o Um é sempre subtraído ($n-1$). Uma tal multiplicidade não varia as dimensões sem se metamorfosear e mudar de natureza em si própria. Ao oposto de uma estrutura que se define por um conjunto de pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma só é feito por linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual a multiplicidade, ao segui-la, se metamorfoseia ao mudar de natureza. Não se confunda tais linhas, ou lineamentos, com as linhagens de tipo arborescente, que são apenas ligações localizáveis entre pontos e posições. Ao oposto da árvore, o rizoma não é objecto de reprodução, nem reprodução externa como a árvore-imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta, ou uma anti-memória.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 43 e 44).

O rizoma é então esse processo que faz implodir as estruturas, dinamitando as linhas e as linhagens arborescentes que estabelecem relações de poder e de

natureza entre as coisas. Ele é revolucionário por natureza, porque a sua natureza é impermanente (mutação de mutação de mutação), não permitindo territorializar nem o pensamento nem o real em pólos fixos, opostos e complementares (unificáveis numa qualquer totalidade), porque o que o rizoma faz, implodindo as próprias relações binárias que alicerçam as estruturas do mundo, é impor a multiplicidade sob a forma de micro-variações que nunca se deixam reduzir, unificar, totalizar. O que resta então é mudança e variação, corte e rotura, linhas que não se fecham e que apenas se metamorfoseiam em *outras* linhas. Saímos do território da ontologia (*o isto é*) e portanto do regime do símbolo e da representação. Abrimos espaço a outra coisa, mais difícil e mais arriscada, a um *entre as coisas*, a um *estar no meio* que faz transbordar as próprias margens do rio (binómios que cumpriam uma função de aprisionamento, de redução, de totalização). Este é um acto político que nunca cessará de fazer sentido, o de abrir o mundo à sua multiplicidade, em vez de o fechar num modelo qualquer estático, empobrecido e violento, com mil e uma consequências políticas pelas quais esta minha reflexão passará.

«O múltiplo, há que fazê-lo, não ao juntar-lhe sempre uma dimensão superior, mas, pelo contrário, o mais simplesmente, à força de sobriedade, ao nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é apenas deste modo que o um faz parte do múltiplo, sendo sempre subtraído).» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 25).

O um já não é a unidade compósita, tal como o nada é ainda retorno à unidade pura, passo atrás para a ascese e para a transcendência (através da imposição de uma negatividade). A multiplicidade, essa categoria revolucionária, é que é abertura ao mundo, é que é *ser-mundo*, nas suas possibilidades infinitas e no seu devir. Já não é possível fecharmo-nos no território da representação ou da lógica (que é ainda uma forma de representar o mundo); só nos resta procurar a dissolução no múltiplo, ou a explosão do heterogéneo.

Acerca da distinção entre as várias modalidades da diferença seria necessário (como nota introdutória) fazer desde já algumas importantes distinções.

«As I said, heterogeneity is not to be confused with diversity and multiplicity. All of these are modalities of difference, but heterogeneity involves what I have called an outburst that is not characteristic either of diversity or multiplicity. Diversity can be characterized as a variation along one line, on one and the same plane. Multiplicity exists on different planes, but the relations between them, even though they are relations of movement and of an occasionally high complexity, do not surpass a finite number of directions. Now, the situation with heterogeneity is completely different: the expansion of the heterogenic cannot be reduced to the kind of elucidation contained in a geometrical model; on the contrary, the heterogeneous explosion implies an infinite range of levels each of which has its own elements and rules. When we say that concepts are heterogeneous we are referring to their potential infinity and to their qualitative otherness. Concepts open to a plurality of dimensions, which has a negative property: its total non-unity.» (JUSTO, 2019: 3 e 4).

Poderíamos então definir a diversidade, ao nível dos conceitos, como a variação da diferença ao longo de um único plano ou dimensão (poderíamos chamar-lhe

também planalto). Por exemplo, quando falamos em diversidade racial, estamos a pensar a diferença ao nível de apenas uma das muitas qualidades culturais do humano, mas não saímos nunca dessa dimensão maior que as agrupa (a codificação do que é, de facto, inteligível como humano). A variação da diversidade nunca excede essa dimensão maior porque é precisamente essa dimensão que a reconfigura sistematicamente (formalizando-a). A multiplicidade, pelo contrário, implica a sobreposição de várias dimensões. Isso implica que as relações de movimento entre essas relações tornem impossível qualquer esforço de totalização (abrindo, por exemplo, o humano ao não-humano e tornando ambas as categorias meras subtracções de uma realidade bem mais complexa). Se o plano do humano está continuamente a ser rasgado pelo do não-humano (veja-se como o evolucionismo de Darwin o que diz é que a diferença entre o humano e o não-humano, a existir, é da ordem de uma diferença temporal que pode facilmente ser ultrapassada e não de uma fixidez absoluta das essências ou dos organismos) então as relações produzidas por essa abertura são de cálculo impossível. É neste ponto que não conseguimos fazer uma distinção clara entre a heterogeneidade e a multiplicidade, visto considerarmos que a verdadeira multiplicidade já existe no heterogéneo e numa explosão infinita de direcções. De facto, parece que Deleuze e Guattari já pensam a diferença entre tipos de multiplicidade ao distinguirem entre *multiplicidade molar* e *multiplicidade molecular*. Pois se a realidade só existe enquanto multiplicidade, dir-se-ia que qualquer pensamento unitário o que faz é subtrair-se (operando por síntese disjuntiva) a essa mesma realidade. A multiplicidade molar parece referir-se a todos os esforços de homogeneização, generalização ou sistematização do real (por exemplo, a posição de massa — que analisaremos no capítulo 4 — e que promove um certo tipo de subtracção dos próprio indivíduos ao seu conjunto). Como contraste, a multiplicidade molecular poderia referir-se à posição de matilha, esse tipo de organização (ou de não-organização) aberta ao mundo em que a alteridade e a não-hierarquização se assumem como princípios fundamentais (e em que ninguém se subtrai a ninguém, porque não há nada de absoluto do qual se pudessem subtrair...). O que é a posição de matilha senão a vivência da sociabilidade e da identidade no heterogéneo através da substituição de um discurso ontológico (o *isto é*) pela pura sucessão dos acontecimentos (isto e isto e isto, sem início e sem fim)?

«Por um lado, multiplicidade extensivas, divisíveis e molares; unificáveis totalizáveis, organizáveis; conscientes ou pré-conscientes — e, por outro lado, multiplicidades libidinais inconscientes, moleculares, intensivas, constituídas por partículas que não se dividem sem mudar de natureza, de distâncias que não variam sem entrar noutra multiplicidade, que não param de fazer-se e de destruir-se ao comunicar, passando umas para as outras no interior (para além ou para aquém) de um limiar. Os elementos destas multiplicidades são partículas; as suas relações, distâncias; os seus movimentos, brownóides; a sua quantidade, intensidades, diferenças de intensidade.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 58).

Não cremos com isto recusar a diferença entre a multiplicidade e a heterogeneidade, mas afirmar que a heterogeneidade nos parece mais uma função da multiplicidade do que um seu oposto. Porque, ao longo de *Mil Planaltos*, o que Deleuze e Guattari mais fazem é abordar um sem-número de

experiências sociais e culturais marcadas pela heterogeneidade (ao nível dessa multiplicidade molecular de que falávamos). Se a multiplicidade não excedesse um certo número finito de direcções então ela seria possível de totalizar numa unidade (ou num modelo geométrico) e o próprio *rizoma* mais não seria do que uma nova estrutura a apoderar-se do real (quando, na verdade, o rizoma é a anti-estrutura, o cruzamento horizontal entre vírus e genes que permite, por exemplo, refutar a genealogia vertical e a linhagem do sangue, como veremos mais adiante). A multiplicidade molecular constitui-se no próprio momento em que adopta a alteridade radical do heterogéneo (a posição de tipo matilha) e explode numa pluralidade infinita de direcções (o passeio do *esquizofrénico*).

Esta dissertação parte também do seguinte pressuposto: de que o pensamento já não se pode limitar a uma relação mimética ou científica com o mundo. A pretensão da ciência *em si* só fecha o mundo à sua própria criatividade (e é por isso que os cientistas precisam, cada vez mais, da arte e da filosofia). A ciência não deveria representar, mas sim produzir. É por isso que estas palavras, ou pelo menos assim o espero, não comportam consigo a pretensão de representar o mundo, mas sim de *abrir-mundo* (e de abrir o mundo às suas próprias ficções neutralizadas!). O que me dá fôlego não é o objectivo da verdade, nem a verdade objectiva, mas sim a destruição dos regimes de verdade sob os quais vivemos (paradigmas políticos que impõem sobre a nossa vivência quotidiana todo o tipo de automatismos e de fascismos mascarados) para que dessa destruição possa emergir *uma* outra coisa (ou *mil* outras coisas) que não poderei ser eu (o *eu-solitário e depressivo*) a catalogar enquanto verdades. Afinal, tudo o que existe (e tudo o que dizemos) já é verdade. Mesmo os unicórnios e os dragões...

«O crocodilo não reproduz um tronco de árvore, nem o camaleão reproduz as cores das cercanias.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 31).

Tudo é novidade, antes de ser imitação. E talvez eu, no decorrer deste processo com um começo aparente mas sem a possibilidade de um fim, me transforme noutra coisa que *não* eu. Porque a grande demanda desta investigação será precisamente a da subjectividade e dos seus pressupostos políticos. E não há dúvida de que a subjectividade é uma experiência de tensão (em vários domínios e com diferentes níveis de intensidade). Essa é, afinal, a primeira prova de que precisamos para dizer que o sujeito (aquele a quem pertence a sua própria subjectividade — muito embora, e como veremos no decorrer destas páginas, esse estatuto possa ser bastante relativo) é múltiplo (não fosse múltiplo e a sua experiência política seria unificada e pacífica). Mas, pela mesma razão, podemos afirmar que o sujeito é uno em alguma medida, nem que seja enquanto agenciamento subtractivo, ou então a experiência da sua própria multiplicidade não seria uma experiência de tensão (pois a tensão só existe no interior de um dado sistema). De facto, a subjectivação enquanto centralização de um conjunto de relações de significância parece afirmar-se sempre como subtracção da multiplicidade do real (o eu é sempre a negação dessa multiplicidade...). Grande parte dos debates pós-estruturalistas (veja-se o livro de Katerina Kolozova *Cut the Real: Subjectivity in Post-structuralist Philosophy*) centram-se precisamente neste ponto: é a experiência do sujeito verdadeiramente unificada (ou, pelo contrário, fragmentada e múltipla)? No entanto, Kolozova mantém-se sempre

num tal nível de abstracção que o seu debate se torna puramente escolástico. Porque a experiência (antropocêntrica) da unidade e da multiplicidade refere-se mais a um conjunto de habilidades discursivas, performativas e sociais do que a uma essência ontológica (não há necessariamente concordância entre o discurso político de um indivíduo que se declara uno e a multiplicidade real do qual ele se subtrai). Da mesma forma que a multiplicidade se pode compor de unidades (mas excede em todos os sentidos a totalidade dessas unidades), a unidade só existe enquanto subtracção de uma multiplicidade, implicando por isso uma perda de relações (não há dualismo aqui, apenas funções). O sujeito está em contínua perda do mundo e, por isso mesmo, o mundo excede-o por todos os lados. O próprio corpo, que é — culturalmente — o palco da experiência eminentemente unificadora do sujeito no espaço, pode-se transfigurar em múltiplas coisas (incorporar próteses, tornar-se máquina, mudar de sexo). E, afinal, onde delimitar sequer os limites do corpo? Na superfície da pele? Como? Se o corpo é troca permanente de fluxos, de ar, de micróbios, de outros corpos em fluxo. Se o sujeito pode delimitar-se e ser delimitado enquanto unidade (mesmo que saibamos que essa é sempre uma experiência de subtracção), então o que importa pensar é que funções serve a sua unificação. Ou seja, porque é que ao longo da história da civilização ocidental, a experiência mais produzida, conceptualizada e reproduzida foi (e é!) a da unidade (estando essa unidade na base de todo o pensamento metafísico e idealista)? Porque é que todas as outras (a da multiplicidade, a da heterogeneidade) se lhe apresentam como subversivas, como inimigas, como alvos a censurar ou a abater?

«In this vein, let us attempt to suspend the principle of discourse's self-sufficiency, let us endeavor to assume a stance of radically stepping out of the discourse we are subscribing to, which, in this specific case, is the contemporary feminist vision of the nonunitary subject. Let us thus allow the possibility that there might be a "good one", a "good unity", namely, one that does not necessarily have to exclude the multiplicity. In total, let us assume the possibility that both instances (of unity and of nonunity) can be part of the subject's constitution and simultaneously operative without being mutually exclusive. Let us assume that this "coexistence" is made possible by the very potentiality of the two instances to be operative on different levels within different structural subconstructs of the subject.» (KOLOZOVA, 2014: 30).

Katerina Kolozova pretende *radicalizar-se* (conceito que na sua filosofia significa suspender o princípio da auto-suficiência do discurso, portanto, suspender os pressupostos do próprio discurso ideológico onde se pretende inserir — neste caso, o feminismo pós-estruturalista), demarcando-se assim do pensamento pós-moderno que ostenta a unilateralidade do sujeito fragmentado e múltiplo. No prefácio para o *Manifesto Contrassexual* de Paul B. Preciado, Marie-Hélène Bourcier escreve:

«O pós-feminismo dos anos noventa insiste, assim, na urgência de conceber o sujeito e o agente político não como um centro autónomo de soberania e conhecimento, mas como uma posição instável, como o efeito de constantes renegociações estratégicas de identidade.» (BOURCIER in PRECIADO, 2014: 10).

No entanto, e cada vez mais, esta não é uma posição unânime no seio do pós-estruturalismo feminista e já em Rosi Braidotti, autora feminista e pós-estruturalista, encontramos a possibilidade da não-exclusividade entre unidade e multiplicidade:

«Non-unitary identity implies a large degree of internal dissonance, that is to say, contradictions and paradoxes. *Unconscious identifications play the role of magnets, building blocks or glue.* (...) Following Irigaray, the most adequate strategy consists in working through the stock of cumulated images, concepts, and representations of women... If "essence" means the historical sedimentation of many-layered discursive products, this stock of culturally coded definitions, requirements and expectations about women of female identity — this repertoire of regulatory fictions that are tattooed on our skins — then *it would be false to deny that such an essence not only exists, but is also powerfully operational.*» (BRAIDOTTI, 2002: 40 e 41).

O ponto fundamental em que nos pretendemos focar ao longo desta dissertação será o da própria essência da categoria do sujeito (categoria tão abstracta que terá de ser analisada nas suas múltiplas expressões concretas). *Essência* surge aqui não com o seu significado clássico mas como a sedimentação histórica de múltiplos produtos discursivos, codificações culturais, requisitos e expectativas. A identificação inconsciente do sujeito com uma série de representações históricas, culturais e sociais é o que lhe permite a *si próprio colar* (tradução do termo *glue* utilizado por Braidotti) a sua dissonância interna e as suas contradições, em suma, a sua multiplicidade. Existem então uma série de essências poderosamente operacionais na forma como constroem, sedimentando, repetindo e reiterando certos discursos, as próprias identidades humanas (nomeadamente, a de mulher e a de homem; ou, reformulando, e precisamente por serem conceitos unificados e mutuamente exclusivos, a identidade de mulher *ou* a identidade de homem). E estas essências (que não seriam então metafísicas mas, pelo contrário, o resultado da sedimentação de representações sociais bastante concretas) servem, afinal, uma função relativamente precisa e eficaz. Qual é então a essência do sujeito do capitalismo? Pergunta impossível de responder, pois não existe, de facto, um sujeito unificado, nem mesmo enquanto sedimentação de determinados discursos. Há sim, como veremos, uma norma silenciosa, e é a partir dela (enquanto elemento regulador da sociedade e da produção de subjectividade) que podemos perguntar que tipos de sujeito existem e que relação estabelecem eles com a sua própria subjectividade (na medida em que ela é controlada, regulada e marcada pela norma). De alguma forma será este o tema unificador da minha investigação. No entanto, ela poderá descentrar-se de tantas formas que, pelo menos assim o espero, conseguirá pôr em causa o próprio princípio dessa unidade. Nada provaria melhor o seu direccionamento político subversivo do que a implantação rizomática de um certo fluxo do desejo que entraria assim em rotura com as pretensões unificantes do pensamento estabelecido. Afinal, que tipos de sujeição estão implícitos na produção da unidade enquanto experiência concreta e determinada de certos modelos identitários? Será que o sujeito que se declara uno — portanto, que num dado momento do tempo diz *eu* — e a instituição que o declara uno produzem o mesmo tipo de efeito, servem a mesma função do poder? Quais as diferenças? Em que medida é a unidade uma forma de controlo

e de disciplina ou, pelo contrário, uma forma de resistência? De que forma a multiplicidade e as múltiplas possibilidades de transformação do sujeito — que põem em evidência não só a sua desunião como a sua maleabilidade e, portanto, a sua própria capacidade de se tornar descontínuo — podem pôr em causa o próprio programa ideológico do capitalismo?

2. UMA TEORIA DO INCONSCIENTE: O ELEMENTO TAUTOLÓGICO DA CRENÇA

Lenine disse que por vezes é preciso darmos um passo atrás para darmos dois em frente. Por esse motivo, e antes de avançarmos em direcção ao âmago desta reflexão, será conveniente que façamos uma paragem numa das obras do filósofo esloveno Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, para analisarmos certos mecanismos sociais e inconscientes que nos permitirão compreender como é que as essências de que Rosi Braidotti falava (ver capítulo 1) operam no quotidiano da experiência humana, isto é, de como é que o próprio sujeito (que é sempre social na medida em que é psicológico) as internaliza (essências essas a que correspondem determinadas imagens, ideias, representações, formas de existência, gestos banais e colectivos, enfim, toda uma realidade humana que se imita a si própria sem se perguntar: porque é que isto é assim?).

«According to Pascal [1966], the interiority of our reasoning is determined by the external, nonsensical "machine" — automatism of the signifier, of the symbolic network in which the subjects are caught (...). It follows, from this constitutively senseless character of the Law, that we must obey it not because it is just, good or even beneficial, but simply *because it is the law* — this tautology articulates the vicious circle of its authority, the fact that the last foundation of the Law's authority lies in its process of enunciation.» (ŽIŽEK, 1989: 34 e 35).

Slavoj Žižek vai buscar a Blaise Pascal o conceito de *automaton*, que procura explicar o inconsciente através de processos mecânicos externos (isto é, não-psicológicos) de habituação, o que produz uma separação entre o automatismo inconsciente da experiência social humana e a própria subjectividade dita racional ou consciente. Por isso mesmo, e nesta mundivisão, a razão humana é então determinada pela máquina *sem sentido (nonsensical)* de uma rede simbólica (necessariamente social) que é automatizada pelos próprios sujeitos. Automatização neste contexto quer dizer externalização, isto é, mecanicidade, não-questionamento (portanto, e neste contexto, algo como sujeição em vez de subjectivação). Esta teoria do automatismo é pedida de empréstimo a Blaise Pascal por Slavoj Žižek na tentativa deste último de a integrar na sua própria teoria da ideologia (na qual convergem, como é sabido, tanto elementos do marxismo como da psicanálise lacaniana). Tomando como exemplo a questão da *lei*, o filósofo coloca a questão fundamental: porque é que lhe obedecemos? Pergunta que nada tem de retórico pois, segundo ele, a verdadeira obediência (poderíamos chamar-lhe a obediência cega) não é a que resulta de um acto de crença (por exemplo, de acreditarmos na bondade ou no benefício da lei), mas sim de uma tautologia que se resolve no seguinte enunciado:

Porque é a lei.

Esta tautologia constitui um ciclo vicioso em que a razão da obediência se justifica no próprio enunciado. A lei é aquilo a que se tem de obedecer, e obedecemos-lhe *porque é a lei*.

«The only real obedience, then, is an "external" one: obedience out of conviction is not real obedience because it is already "mediated" through our subjectivity, that is, we are not really obeying the authority but simply following our judgement, which tells us that the authority deserves to be obeyed in so far as it is good, wise, beneficent.» (ŽIŽEK, 1989: 35).

A verdadeira obediência à autoridade não é mediada pela subjectividade ou pela razão. Pois quando se manifesta nessa obediência uma dimensão qualquer de sentido ou de lógica (enfim, dir-se-ia, uma causalidade) já não é uma questão de obediência mas sim de crença, de posição ideológica, de afirmação de uma subjectividade: eu acredito nisto *porque...* (e repare-se como neste enunciado, o elemento fundamental é de facto a conjunção causal *porque*). E, justamente, pelo mesmo motivo, a obediência, a crença cega ou a verdadeira fé carecem de causalidade. A obediência *é* em si mesma (quer dizer, explica-se na sua própria tautologia) afirmando-se como pura formalidade abstracta, como experiência quasi-religiosa (no sentido em que a religião é aquilo que não precisa de se explicar, ou seja, que *não* deve explicações a ninguém).

«But the crucial religious experience is that these reasons reveal themselves only to those who already believe — we find reasons attesting our belief because we already believe; we do not believe because we have found sufficient good reasons to believe.» (ŽIŽEK, 1989: 35).

Slavoj Žižek chamará a esta experiência religiosa a *crença antes da crença*, que equivale à pré-disposição do sujeito em acreditar numa determinada coisa. Daí que quando a crença na lei (para dar continuidade ao exemplo que acima abordámos) é posta em causa (por exemplo, com a formulação: *mas porque é que a lei é a lei?*, ou seja, *porque é que a lei é aquilo a que se tem de obedecer?*) o sujeito, vendo-se então forçado a um processo psicológico de questionamento e de subjectivação, confronta-se com a experiência traumática (irracional) da sua própria tautologia.

«External obedience to the Law is thus not submission to external pressure, to so-called non-ideological "brute force", but obedience to the Command in so far as it is "incomprehensible", not understood; in so far as it retains a "traumatic", "irrational" character: far from hiding its full authority, this traumatic, non-integrated character of the Law is a *positive condition of it*. This is the fundamental feature of the psychoanalytic concept of the *superego*: an injunction which is experienced as traumatic, "senseless" — that is, which cannot be integrated into the symbolic universe of the subject. But for the Law to function "normally", this traumatic fact that "custom is the whole of equity for the sole reason that it is accepted" — the dependence of the Law on its process of enunciation or, to use a concept developed by Laclau and Mouffe, its radically *contingent* character — must be repressed into the unconscious, through the ideological, imaginary experience of the "meaning" of the Law, of its foundation in Justice, Truth (or, in a more modern way, functionality)(...).» (ŽIŽEK, 1989: 35 e 36).

Do confronto traumático entre o sujeito e a sua crença o que se produz é a repressão para o inconsciente dessa tautologia agora revelada. Porque aquilo

que o sujeito descobre é que a sua sujeição à autoridade provinha apenas de uma dimensão sem sentido e incompreensível (isto é, irracional) da própria organização social e humana à qual pertence. E a repressão para o inconsciente desta descoberta o que produz é a experiência ideológica e imaginária do sentido da lei, do seu fundamento na justiça ou na verdade. No fundo, o que Žižek nos está a dizer é o seguinte: primeiro acreditamos no poder e na autoridade da lei (e acreditamos porque nascemos numa sociedade que já acredita antes de nós); depois, quando confrontados com a irracionalidade dessa crença, tentamos arranjar uma explicação qualquer (a verdade, a justiça, isto ou aquilo); assim, pacificados com a descoberta de uma causalidade entre crença e fundamento — portanto, revelando-se a natureza da própria crença através da formulação de um segundo termo, por exemplo: *(lei = justiça)* — podemos regressar tranquilamente ao desejado não-questionamento primordial da nossa crença. Mas, na verdade, nada está explicado, pois nunca se chega a questionar a proposição *(lei = justiça)*; portanto, *porque é que a lei é justa?* E o motivo é bastante simples, porque: *((lei = justiça) <-> (justiça = lei))*. Ou seja, obedecemos à lei porque ela é justa, e porque é que ela é justa? Porque é a lei! E, da mesma maneira: *((lei = justiça ou justiça = lei) <-> (lei = lei))*. Portanto, obedecemos à lei porque ela é justa, e ela é justa porque é a lei quer dizer apenas que obedecemos à lei porque ela é a lei! Isto quer dizer que todo e qualquer discurso necessariamente se afunda na sua própria tautologia (porque a criação de um segundo termo — ou mesmo de um terceiro e por aí adiante — que explicassem o primeiro, na verdade nunca o explicam, porque, por sua vez, para serem explicados, necessitam novamente de recorrer a um outro termo ou de voltar ao fundamento tautológico do primeiro). O que isto significa é que não há verdadeiro fundamento de nada, que não há essências — no sentido metafísico do termo. Todo e qualquer *porque* revela-se também, e necessariamente, como um *porque sim*, excepto se estivermos dispostos a desdobrarmo-nos infinitamente em novos termos que, no entanto, nunca serão capazes de fechar ou de explicar em absoluto a proposta de um primeiro termo ou conceito.

Tudo o que é é, porque se disse que assim era.

O discurso da crença é então fundamentalmente tautológico, mesmo quando recorre a uma pretensa causalidade explicativa.

«What is repressed then, is not some obscure origin of the Law but the very fact that the law is not to be accepted as true, only as necessary — the fact that *its authority is without truth*. The necessary structural illusion which drives people to believe that truth can be found in laws describes precisely the mechanism of *transference*: transference is this supposition of a Truth, of a Meaning behind the stupid, traumatic, inconsistent fact of the Law. In other words, "transference" names the vicious circle of belief: the reasons why we should believe are persuasive only to those who already believe.» (ŽIŽEK, 1989: 36 e 37).

A *transferência* é então esse mecanismo psicológico que reprime a experiência traumática da falta de sentido, da própria irracionalidade do discurso. E fá-lo através de uma operação de substituição, de troca: o facto de a lei ser a lei já não é suficiente...; então e se a lei for equivalente de justiça? Também não? E se a lei

for equivalente de justiça porque a justiça implica necessariamente a ordem? Também não? E se? E se? E se? Transferência *ad eternum*.

Sim, sim, precisamos mesmo de um estado que decida por nós!

E se não houvesse polícia, o que seria da ordem e do bem-estar das pessoas?

ou

A democracia é — sem dúvida — o menor dos males!

Por detrás de cada uma destas crenças profundamente enraizadas no inconsciente que, como vimos atrás, será então um processo fundamentalmente externo (portanto, produto de uma automatização colectiva e social), escondem-se, de facto, uma série de pseudo-justificações psicológicas que são, no entanto, altamente tautológicas, remetendo apenas para si próprias e surgindo como mecanismo de defesa do *ego* da experiência da irracionalidade. No fundo, a *transferência* surge como a possibilidade de cada indivíduo se desresponsabilizar politicamente de qualquer questionamento acerca das grandes estruturas que organizam a vida social através da adopção deste modelo *prêt-à-porter* de um sentido que não explica nada a não ser o facto de não ter de ser explicado (o *porque sim* que ouvimos tantas vezes em discussões políticas e que lembra mais um *slogan* publicitário do que uma opinião reflexiva). No entanto, isto não quer dizer que *não* se deva acreditar em coisas, pois mesmo a não-crença é ainda uma última crença:

«Simplesmente, Nietzsche não quer dizer nada disto: o que ele quer dizer não é que a notícia da morte de Deus leva muito tempo a chegar ao inconsciente, mas que o que leva tanto tempo a chegar à *consciência* é a notícia de que a morte de Deus não tem importância nenhuma *para o inconsciente*. Os frutos da notícia não são as consequências da morte de Deus, mas uma outra notícia, a de que a morte de Deus não tem consequências nenhuma. Ou noutros termos: que Deus, tal como o pai, nunca existiu (ou então foi há muito tempo, talvez no paleolítico...). Só se matou o que desde sempre esteve morto. Os frutos da notícia da morte de Deus suprimem tanto a flor da morte como o rebento da vida. Porque, vivo ou morto, a questão é sempre uma questão de crença, de que não se consegue sair. Anunciar que o pai morreu é uma última crença: "a crença na virtude da descrença" (...).» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 111).

O inconsciente, na lógica de *O Anti-Édipo*, equivale à categoria de *desejo-produção* (o próprio real enquanto força produtiva). A consciência será essa força que mistifica o real, atribuindo-lhe um sentido e uma narrativa, positivando-o e acreditando nele (e não é a primeira crença sempre uma crença sobre o real, nem que seja de o real não existe?). A negatividade já é positividade (e é esta ideia que faz, precisamente, desmoronar todos os dualismos, todas as dialécticas). O que Deleuze e Guattari querem dizer é que ao inconsciente não podia importar menos se deus existe ou se deus morreu [nota: ao longo desta dissertação, por motivos políticos de ordem subversiva, recusar-nos-emos a escrever a palavra deus com maiúsculas]: o inconsciente não precisa que acreditem nele (nem em coisa nenhuma), isto é, não precisa da consciência para

nada (e é esta ideia que sintetiza, por excelência, as teses anti-cartesianas de *O Anti-Édipo*). Em Žižek, o inconsciente também é força produtiva e a consciência parece ser um seu sub-produto (e não uma oposição!) que teimosamente insiste em codificá-lo (portanto, em construir metáforas: isto é aquilo e aquilo é aqueloutro). Não há propriamente uma separação entre consciente e inconsciente: o que há é uma espécie de tensão entre uma consciência que procura reprimir a sua natureza inconsciente (portanto, a sua não-natureza, ou melhor, o facto de lhe ser indiferente se tem uma natureza ou não) através de mecanismos de transferência. O inconsciente adquire em Žižek o sentido da irracionalidade (enfim, a dimensão *sem sentido* — *non-sensical* — do real e da própria consciência) e, em Deleuze e em Guattari, o sentido (ou o estatuto) da *indiferença*. Por isso, em *O Anti-Édipo*, também não há a imposição de um dualismo, antes a expressão de um inconsciente que se pode tornar consciente (isto é, que é capaz de se representar — através de signos e da linguagem) mas cujas representações não têm valor nenhum. Elas são tão *indiferentes* quanto o próprio inconsciente. Essas representações só têm valor para quem acredita nelas, portanto, para quem acredita em acreditar. A linguagem já encerra em si mesma os seus próprios pressupostos e é por isso que ela é ainda fundamentalmente inconsciente. Esse é talvez o único fatalismo da cultura: a de que está destinada a uma batalha consigo mesma, em busca de um sentido que não existe nem deixa de existir.

A consciência é apenas uma função do inconsciente.

«What distinguishes this Pascalian "custom" from insipid behaviourist wisdom ("the content of your belief is conditioned by your factual behaviour") is the paradoxical status of a *belief before belief*: by following a custom, the subject believes without knowing it, so that the final conversion is merely a formal act by means of which we recognize what we have already believed. In other words, what the behaviourist reading of Pascalian "custom" misses is the crucial fact that the external custom is always a material support for the subject's unconscious.» (ŽIŽEK, 1989: 39).

Tentando resumir os pontos acima abordados, na filosofia de Žižek há então um processo determinante de habituação social que não passa necessariamente por processos psicológicos de subjectivação e que produz a automatização do comportamento humano (isto traduz-se de forma relativamente simples no facto de o ser humano nem sempre saber o que está a fazer ou as razões pelas quais faz o que faz). Mesmo quando há momentos de confronto e de questionamento com o automatismo de certos comportamentos ou práticas, a externalização é rapidamente internalizada (através de uma *transferência*) sob o cunho da necessidade (por sua vez camuflada sob outros signos: a bondade, a justiça, a funcionalidade...) quando, na verdade, a implementação dessa necessidade se deve já a uma *crença antes da crença*, a uma pré-disposição para acreditar que a própria necessidade é necessária (quanto mais nos habituamos a pagar por um café mais acreditamos que é necessário pagar por um café e já da primeira vez que pagámos por um café acreditávamos que era preciso pagar porque, verdadeiramente, essa não fora a primeira vez que um café tinha sido pago, afinal, os cafés já são pagos desde sempre...). Não há então verdadeiramente um princípio, apenas um recomeço constante, uma espécie de estado intermédio

(um *entre* as coisas — para pegar novamente no modelo rizomático de Deleuze e Guattari) no qual nos inserimos e a que damos continuidade. Nós, enquanto indivíduos singulares e únicos, apenas damos seguimento às generalizações e automatizações de outros indivíduos singulares e únicos. Essa singularidade e essa unicidade perdem-se no carácter externo do hábito e da vida social. Não há então coisas verdadeiramente singulares e únicas, próprias dos indivíduos emancipados, por oposição às automatizações genéricas dos indivíduos socializados. Porque tudo é social somos já todos produto de uma automatização qualquer. O que não implica que não haja momentos de rotura e de corte, de descontinuidade, com o que se poderiam considerar as normas vigentes, os dogmas de cada sociedade, os *porque sim* de cada era. Simplesmente, ninguém é, *em si*, singular ou único, porque nos encontramos (necessariamente) inseridos num determinado fluxo de produção e reprodução sociais.

«The externality of the symbolic machine ("automaton") is therefore not simply external: it is at the same time the place where the fate of our internal, most "sincere" and "intimate" beliefs is in advance staged and decided. When we subject ourselves to the machine of a religious ritual, we already believe without knowing it; our belief is already materialized in the external ritual; in other words, we already believe *unconsciously*, because it is from this external character of the symbolic machine that we can explain the status of the unconscious as radically external — that of a dead letter. Belief is an affair of obedience to the dead, uncomprehended letter. It is this short-circuit between their intimate belief and the external "machine" which is the most subversive kernel of Pascalian theology.» (ŽIŽEK, 1989: 42).

Žižek desmonta aqui o dualismo que parecia ter imposto na distinção *externo/interno* (portanto, entre automatismo e subjectivação), pois quando fazemos algo (por exemplo, quando participamos num ritual religioso) já estamos a acreditar no que estamos a fazer. Não é somente que aquilo em que acreditamos seja condicionado pelo comportamento factual (*behaviourismo*) mas que fazer já é acreditar inconscientemente (pois estamos sempre a participar em processos que nunca compreendemos de forma total). Voltando a pegar no exemplo do café (que por ser tão simples se revela afinal tão ideológico) o que acontece é que, quando pagamos o café que acabámos de consumir, estamos já a acreditar numa série de pressupostos: de que se é um cliente; de que há um empregado que nos serve o café; de que acontece uma troca entre essas duas partes; de que se precisa de dinheiro para mediar essa troca; de que para ter dinheiro é necessário trabalhar; e, sobretudo, de que todas estas operações reais são um *facto natural*. Não se trata, pois, de acreditar ou de não acreditar, mas da crença ser, afinal, uma experiência fundamentalmente política.

Todas as coisas que nós naturalizámos socialmente foram na verdade produzidas ideologicamente e depois neutralizadas (sendo-lhes atribuídas o estatuto de factos: anatómicos, biológicos, naturais...). É isso que o capitalismo, como qualquer ideologia implantada, procura para si mesmo. Este será um dos pressupostos fundamentais desta dissertação, como não poderia deixar de ser para qualquer reflexão que se debruce sobre a própria subjectividade enquanto problema político. De facto, este pressuposto só se torna mais premente dado que o que é irremediavelmente característico do nosso capitalismo tardo-

moderno é ele ser um sistema de controlo e de regulação da subjectividade. A neutralização e a automatização são dois dos mecanismos sociais mais eficazes na regulação dessa produção (que é também, como veremos, produção de identidade). Não há um fora da linguagem, nem um fora da política, e, por isso mesmo, o que pode surgir como gesto de resistência será da ordem da subversão, da paródia ou da apropriação dos discursos e das práticas normativas pelos próprios corpos sujeitados. Será agora necessário que nos demoremos sobre a questão do sujeito e do que é, afinal, esta coisa de *ser eu*. E para isso teremos de levar a nossa reflexão ao centro dos debates feministas e pós-estruturalistas que, precisamente, procuraram desconstruir toda uma série de crenças naturalizadas e neutralizadas pela sociedade acerca do sujeito e da identidade.

3. DIZER EU: A SUBJECTIVIDADE ENQUANTO ACTO DISCURSIVO

3.1: IDENTIDADE E PODER

«Podemos levar o argumento mais longe se notarmos que "o antes" da lei e "o depois" são modos discursiva e performativamente instituídos de temporalidade invocados num quadro normativo segundo o qual a subversão, a desestabilização ou o deslocamento exigem uma sexualidade que de algum modo escape às proibições hegemónicas do sexo. Para Foucault, essas proibições são invariável e inadvertidamente produtivas, no sentido em que o "sujeito", que deve ser fundado e produzido nessas proibições e através delas, não acede a uma sexualidade que se encontra, em certo sentido, "fora", "antes" ou "depois" do poder em si. (...) Logo, a sexualidade que emerge na matriz das relações de poder não é uma simples replicação ou cópia da própria lei, uma repetição uniforme de uma economia de identidade masculinista. As produções desviam-se dos seus propósitos originais e mobilizam, sem querer, possibilidades de "sujeitos" que não só excedem os limites da inteligibilidade cultural, mas alargam as fronteiras do que é, na realidade, culturalmente inteligível.» (BUTLER, 2017: 99).

Para Michel Foucault (como para Judith Butler, embora haja distinções importantes entre os dois) não pode realmente haver repressão (no sentido em que a *psicanálise*, por exemplo, invocava a figura da proibição enquanto negatividade pura) visto que isso implicaria a existência de um desejo (sexual e não só) *a priori* relativamente ao próprio poder. A teoria do poder de Foucault (delineada no primeiro volume de *A História da Sexualidade*) procura, pelo contrário, entrelaçar desejo e poder nas suas múltiplas e complexas relações. Isso não significa que não existam estruturas de poder hegemónicas (o estado, as instituições, a família), mas sim que as relações de poder estabelecidas no seu interior nunca são uniformes ou compostas apenas por vectores binários (a oposição pai/filho, por exemplo, simplifica num binómio redutor toda uma multiplicidade de constrangimentos e agenciamentos sociais).

A minha amiga Odete, uma rapariga *trans* ligada às artes performativas e à música electrónica, escreveu este belíssimo texto-poema-manifesto sobre a forma como ela sente a sua subjectividade controlada.

«I am not sick; I'm becoming sick

a becoming that is a process of gaining access to the State's marker of difference — a diagnosis; a note on my medical files after the destruction of all my previous documentation — a destruction that is simply the archiving of a now dead entity with my birth name — a necro-archiving

they see my identity as a new process of buying, of allowing the strategies of capitalism of maintaining itself to overpower me — assimilation — capitalization of the body — the codification of the revolutionary flux of desire

ingestion of medicine — poison — as a tool of control from this third form of neo-liberal capitalism — the separation between legal or illegal ingestions is indifferent — they come all from a place of chemical, pharmaceutic and somatic production of subjectivity

I become controlled though a molecular, infimate, intimate reality

I am broken not only because I'm outside economics nevertheless my body being pure capital, because all my work is not waged, because the void is the historical place of trans femmes, because trauma and paranoia dominate social life

I AM THE NEW MODEL FOR CITIZENSHIP — A SOMATO-POLITICAL CITIZENSHIP —
BELONGING THROUGH INGESTION — THROUGH ANALYSED AND DISSECTED
SUBJECTIVITY

however

what is happening to my body is not registered in state documentation, it seems I am an
illegal body — I am not sick; yet

What they have is the medical confirmation of a body that was mine and that is not
anymore

private doctors make me an unknown citizen — they put me in that limbo position so as
to transform me in a money transfer medium — so as to inspect me before the state - a
new erotic process — a new virginity

after that, they will mark me as sick; they will inscribe all my bootleg existence within
their files and deliver it to my state files — they were expecting this — the final stage of
molecular and social control

let me rave then — destroy the previous pharmaco-social subjectivity to build a new
one — and henceforth henceforth henceforth»

Quando a Odete escreve que *o vazio é o lugar histórico das femmes trans* (*femme* sendo um conceito algo ambíguo, que não se refere de facto ao sentido clássico do feminino — sobretudo como essência metafísica ou como qualidade singular de um grupo social de pessoas — mas sim a uma certa feminilidade *queer*, manifestada em práticas e discursos subversivos e auto-conscientes) ela quer dizer que não há agenciamento possível para a subjectividade trans, isto é, que a sua subjectividade não encontra correspondência política no mundo. Por correspondência devemos entender muito mais do que representação (pois não se trata apenas dela, enquanto mulher *trans*, se conseguir representar ou não em determinadas instituições ou círculos de poder, mas, e numa escala simultaneamente maior e mais pequena, de não haver imagens sociais — enfim, essências, no sentido que deu ao termo Rosi Braidotti — que enquadrem socialmente uma subjectividade *trans*). É como se a Odete e todas as mulheres *trans* estivessem simultaneamente *dentro* e *fora* da sociedade (*dentro*, porque não há *fora* da sociedade, e *fora*, porque o *dentro*, como veremos, é regulado por uma norma que marginaliza a experiência *trans*; portanto, o *fora* quer dizer

marginalizado, remetido para a margem ou descentrado — espacial e politicamente, enquanto corpo, enquanto sujeito, enquanto agenciamento de poder). De facto, e regressando a Butler/Foucault, aqui não faz sentido dizer que a Odete tem ou não poder, ou mesmo que é reprimida (no sentido binário de uma negatividade que a remeteria para um fora absoluto), porque não se trata de opôr o poder à repressão ou o poder ao não-poder (como se as relações políticas fossem compostas apenas por dois vectores, um positivo e outro negativo), mas de afirmar, pelo seu próprio testemunho, que o *seu* poder é regulado, controlado e administrado pela sociedade normativa ou pelo estado dominador. Se entendermos a subjectividade como um olhar sobre o mundo (portanto, para além de acção, percepção, ou a percepção como acção) será necessário admitir que a subjectividade é também um olhar sobre o próprio sujeito (enquanto mundo). Toda a subjectividade é então necessariamente especular, e é essa a sua dimensão meta (dir-se-ia que a consciência é, por isso, e sempre, *consciência de si*). Cada sujeito é necessariamente objecto de *si mesmo*. Mas nenhuma subjectividade é igual a outra, como nenhum sujeito é igual a outro (e poderíamos desde já definir a subjectividade como a experiência do sujeito: de *si*, do mundo, e de *si* como mundo). Se não há igualdade, tudo o que temos é diferença e heterogeneidade. Então, na análise da experiência da subjectividade a operação a realizar é a de perguntar que tipos de sujeito existem, saindo-se assim do território cartesiano e metafísico que propunha a tese do sujeito universal. *Penso logo sou* poderia ser substituído por: *penso, mas quem sou?* O sujeito consciente e unificado de Descartes só seria possível ou no território da abstracção pura (isto é, discutindo-se a subjectividade de forma especulativa, fora de um corpo e de agenciamentos concretos) ou então (e esta opção B reduz-se, a meu ver, a uma hipótese meramente especulativa) se nos deparássemos com um sujeito de tal forma normativo que encontrasse na própria sociedade (portanto, na experiência da inter-subjectividade) a essência absoluta de *si mesmo*. De qualquer forma, quer isto dizer que não é possível discutir-se a subjectividade de um ponto de vista materialista sem se discutir a experiência da identidade pois ambas estão inter-ligadas ao ponto de serem indissociáveis. Se não há fora da sociedade, isso significa que a tensão da experiência da identidade (tensão que produz fenómenos como os da dissociação e da alienação) não é necessariamente entre o social e o psicológico mas sim entre as diversas imagens ou olhares de que nós, enquanto sociedade, dispomos e que propomos a nós mesmos. Porque mesmo esse olhar meta do sujeito sobre *si mesmo* é já um olhar *social*, ou seja, as ferramentas de que ele dispõe para se olhar e para se pensar foram já legadas social e culturalmente. Quando a Odete fala em vazio é de forma poética e metafórica (pois o facto de ela existir enquanto *corpo trans* já produz, pelo menos, uma imagem desse mesmo corpo no mundo). No entanto, isso não significa que essa imagem não seja controlada e administrada pela teia intrincada e burocrática do poder (através, por exemplo, da própria experiência da cidadania que é regulada pelo estado, pelos médicos ou pelas indústrias farmacêuticas) ou que ela, enquanto *corpo trans*, não se consiga de facto representar na maioria dos círculos e das esferas do poder (que marginalizam esses mesmos corpos). Mas o que é mais cruel e irónico neste *vazio* de que nos fala a Odete é que ela precise — para se produzir a *si própria* enquanto *corpo trans* — da regulação milimétrica das próprias instituições que contesta

politicamente. E essa regulação é inevitavelmente uma forma de controle (biológico, psicológico, social, político, económico...).

É notório que quando Foucault diz que a sexualidade não é reprimida, porque a sexualidade e o poder são coextensivos e, portanto, um é reflexo do outro, o que ele está a colocar em evidência não é apenas o poder na sua multiplicidade de relações e de figuras mas também esta ideia de que a repressão é ainda uma produção; por exemplo, de que a instituição da heterossexualidade obrigatória não só produz de facto uma normatividade heterossexual como também outras formas de sexualidade que dela se desviam (é esse, afinal, o funcionamento da norma: tudo reconduz a ela, nem que seja através do desvio). A teoria do poder de Foucault surge com pelo menos duas intenções: a de desconstruir a figura da proibição concebida não só pela psicanálise como pela antropologia Lévi-Straussiana em termos de negatividade pura (o antes da lei e o depois da lei — e ainda aqui um dos problema era, como diz Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral*, esta concepção judaico-cristã, singular e unívoca da Lei com maiúscula) mas também de abrir espaço à sua teoria do biopoder que substituíra assim o regime da soberania (enfim, falar em substituição talvez seja abusivo; falemos antes em passagem ou em transformação). O regime da soberania seria aquele caracterizado pelo direito do soberano de decidir da morte dos seus súbditos (ele detinha então o poder de matar). No entanto, esse poder foi-se gradualmente transformando num poder de vida, em que a figura da morte vai sendo substituída por uma série de mecanismos, processos e instituições que pretendem assim produzir e regular (através do controlo) a vida social e privada dos cidadãos. Dir-se-ia que essa passagem de um regime a outro foi produzida por sucessivas revoluções nas grandes estruturas do poder (que reorganizaram ao longo do tempo os diferentes estratos ou camadas da sociedade, assinalando a transição de diferentes regimes que culminaram no fim do absolutismo monárquico e no triunfo político da burguesia, das democracias parlamentares — a que Lenine chama, precisamente, burguesas — e a uma forma de vida industrial). A este novo regime de poder (descentrado da figura da morte e do poder centralizado do soberano) chamou Michel Foucault de biopoder (que dará origem depois à sua teoria da biopolítica, muito fundada na noção de ordenamento das populações). Este novo regime de poder multiplica os seus dispositivos de controlo, muito a partir da criação (sobretudo no século XIX) de uma série de instituições reguladoras da sociedade (como a médico-legal, a psiquiátrica ou a farmacêutica). Nenhum vector é puramente negativo (pois, na verdade, isso só depende da escala com que se processa determinada análise) e mesmo o pai que proíbe o incesto entre o filho e a mãe (para pegar nesse questionável exemplo da psicanálise) está na verdade a produzir (através de uma transferência) o desejo do filho para outra mulher (o vector é, na verdade, negativo e positivo, pelo que a própria existência dessa oposição se torna relativa e perde o sentido). O poder só é unilateral quando se circunscrevem os próprios termos da análise, e foi isso que Foucault procurou demonstrar com a sua teoria do poder que, precisamente por ser uma teoria do micro-poder, se revelou então como uma teoria macroscópica, no sentido em que é a própria infimidade e multiplicidade das teias do poder que expõem a sua multilateralidade e coextensão ao desejo e à produção. Isso não significa que, quando um homem viola uma mulher ou quando a polícia assassina alguém, que nesse momento não

se produza um vector de poder hiper-desigual e assimétrico. No entanto, nem o homem nem a polícia são completamente imunes às consequências dos seus actos (enfim, na verdade e infelizmente, são-no muito mais do que deviam, o que demonstra ainda assim a existência de certos padrões, de certas estruturas e de certos sujeitos privilegiados na equação do poder). Estamos a falar, no entanto, em situações-limite (que ocorrem bem mais frequentemente do que seria suposto numa sociedade dita democrática), mas o que é mais assustador no funcionamento do poder da norma é como ele não precisa dessas situações-limite para se manifestar. Pois ele já está absolutamente operacional em todos os momentos em que, aparentemente, não há manifestações concretas de violência. Ou seja, não é necessário que um homem agrida fisicamente uma mulher para que a sociedade produza ininterruptamente múltiplas formas de misoginia e de machismo. A sociedade fá-lo de forma silenciosa e neutralizada através dos seus mecanismos de regulação e controlo de subjectividade. As situações-limite (a agressão, a violação, mesmo a morte) são as consequências inevitáveis de uma sociedade que já as produz virtualmente (para dar um exemplo muito simples, bastaria falar na forma como no cinema as mulheres são sistematicamente expostas a todo o tipo de violência, sexualização e fetichismo). Dizer que é só um filme é ignorar o poder de uma imagem, isto é, de que ela pode ser também uma representação (e, portanto, estabelecer assim uma relação causal muito directa entre filme e realidade). Porque o que o poder faz, na forma do desejo, é produzir um número infinito de intensidades que delimitam e restringem (que fazem recircular) outras intensidades. E para efeitos do desejo não importa necessariamente qual a categoria dessas intensidades (portanto, que tipo de imagens são) porque o real é ainda uma questão de crença. Isso quer dizer que uma imagem de cinema tem o poder de se manifestar com o estatuto de realidade.

«O poder, como o puro limite traçado à liberdade, é, na nossa sociedade pelo menos, a forma geral da sua aceitabilidade.» (FOUCAULT, 1994: 90).

Somos livres na medida em que somos poderosos. Liberdade e poder são co-extensivos, tal como o desejo. Esta aceitabilidade de que fala Michel Foucault é a razão pela qual, na nossa sociedade, gostamos de dizer que *somos reprimidos*. Essa célebre pergunta que Foucault faz em *A Vontade de Saber* (*porque é que gostamos de dizer que somos reprimidos?*) não tem nada de irónico afinal: ela é a manifestação exacta do nosso pressentimento do poder enquanto multiplicidade; pois se houvesse realmente uma estrutura vertical (e evidente) que separasse os dominados dos dominadores (ou os poderosos dos impotentes) não haveria nada mais fácil do que fazer a Revolução (com maiúsculas). Mas o poder, como a liberdade, são bem mais complexos do que isso. O que há então é este pressentimento de que o nosso próprio poder nos transcende na medida em que nos escapa ao controlo (portanto, o sujeito nunca é senhor de si, mas mero agente num determinado campo de relações de poder). Até, e sobretudo, porque o nosso próprio poder é sempre, e fundamentalmente, social (o poder de uma subjectividade dita masculina advém, precisamente, do seu estatuto social de *homem*). Mas quem pediu esse poder e de que forma ele não é reconhecido pelo próprio sujeito (o *homem* que não se identifica com as imagens de masculinidade ou de misoginia que lhe são impostas pela sociedade; a *mulher* que não se

identifica com com as imagens de fragilidade, de submissão, de dependência que lhe são associadas)? É esta constante da alienação e da dissociação na construção da experiência da identidade que gera talvez este sentimento de repressão. Mas, na verdade, não somos reprimidos; antes nascemos num campo de batalha cuja totalidade nunca conseguimos apreender. Ainda assim, e se tivermos esse poder ao nosso alcance (porque há muitos que não têm), resta-nos talvez a possibilidade da resistência, tal como Foucault a descreve. Porque o que o capitalismo faz (e fá-lo tão melhor do que qualquer outro sistema...) é insistir nesta pobre ilusão da liberdade (*de que somos realmente livres*), sem nunca pôr em causa este ponto determinante: que a liberdade é ainda uma questão de poder. Não é livre quem quer, e só se é livre na medida em que se embate em confronto permanente com a liberdade dos outros. Portanto, a liberdade é sempre uma questão de estratégia. Para se ser livre é preciso ser-se um *general de si*, de *si* enquanto batalhão. Esta não é uma visão desencantada da liberdade, antes, parece-me, a única visão possível. Viver é negociar a vida a cada instante. Negociar o poder (e a resistência enquanto alternativa de poder).

«Que onde há poder há resistência e que, contudo, ou talvez por isso mesmo, esta nunca está em posição de exterioridade relativamente ao poder. (...) Estes pontos de resistência estão por toda a parte presentes na rede de poder. Não há, pois, relativamente ao poder, *um* lugar da grande Recusa — alma da revolta, centro de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas *várias* resistências, que são casos de espécies diversas: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, rastejantes, violentas, inconciliáveis, prontas à transacção, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas não podem existir senão no campo estratégico das relações de poder.» (FOUCAULT, 1994: 98 e 99).

De que forma, não só na sexualidade mas também nas outras experiências de determinação da identidade, podem certas práticas subverter esta economia capitalista do controlo de subjectividade? Note-se, entretanto, como pela utilização sistemática do conceito de controlo se pode dissolver de alguma forma o problema da produção versus repressão (ou proibição), pelo que utilizarei esse termo a partir de agora sem necessidade de voltar a problematizar o referido dualismo. Toda a subjectividade, na forma do desejo, se reconstitui a cada momento e a cada instante através de gestos subjectivos mais ou menos deliberados de conformismo ou de rejeição à norma ou a determinados mecanismos do controlo de subjectividade. Como pode um sujeito *ser ele próprio* e o que é que isso quer dizer?

«Enquanto processo, a significação alberga em si aquilo a que o discurso epistemológico se refere como "agência". As regras que governam a identidade inteligível, isto é, que permitem e restringem a afirmação inteligível de um "eu", regras que são parcialmente estruturadas em matrizes de hierarquia de géneros e heterossexualidade obrigatória, operam através da *reiteração*. De facto, quando se diz que o sujeito é constituído, isso quer dizer somente que o sujeito é uma consequência de determinados discursos governados por regras que regem a invocação inteligível da identidade. O sujeito não é *determinado* pelas regras mediante as quais se gera, pois a significação *não é um acto fundador, mas um processo regulado de reiteração* que se dissimula e impõe as suas regras justamente pela produção de efeitos substancializadores. De certo modo, toda a

significação ocorre na órbita da obrigação de repetir; a "agência" localiza-se, pois, na possibilidade de variar essa reiteração. Se as regras que governam a significação não só restringem, mas permitem afirmar domínios alternativos de inteligibilidade cultural, isto é, novas possibilidades para o género que contestam os códigos rígidos de binarismos hierárquicos, só é possível subverter a identidade *dentro* das práticas de significação reiterada. O preceito de *ser* um género concreto produz fracassos necessários, um sem-número de configurações incoerentes que, na sua multiplicidade, excedem e desafiam o preceito por que se geram. Além disso, o próprio preceito de ser um género concreto ocorre mediante percursos discursivos: ser boa mãe, ser um objecto heterossexualmente desejável, ser um trabalhador fisicamente capacitado, em suma, significar uma multiplicidade de garantias em resposta a uma variedade de exigências simultâneas e distintas. A coexistência ou convergência desses preceitos discursivos produz a possibilidade de uma reconfiguração e redistribuição complexa; não é um sujeito transcendente que permite a acção no meio dessa convergência. Não há nenhum eu que seja anterior à convergência ou que mantenha a "integridade" antes da sua entrada neste conflituoso campo cultural. Só existe um recolher das ferramentas onde elas estão, onde o "recolher" em si se torna possível pela ferramenta que ali está.» (BUTLER, 2017: 286 e 287).

Portanto, para que o sujeito seja ele próprio inteligível é necessário que reproduza um código socialmente legível. Para isso ele tem de fazer operar certos mecanismos de reiteração (por exemplo, dizendo que *é* um homem quando lhe perguntam o género, escrevendo uma cruz no quadrado que diz masculino no seu bilhete de identidade, indo às casas-de-banho para homens ou às saunas masculinas...). Não há nada que funde a identidade do sujeito, pois, como diz Judith Butler, a significação não é um acto fundador mas um processo regulador. Vivemos sob a influência de determinados signos que aprendemos a reiterar, e eles tornam-se imprescindíveis na medida em que regulam a nossa identidade e, portanto, o nosso sentido (e sentimento) de *eu* (de *se ser ele mesmo*). Mas *ser ele mesmo* ou *ela mesma* resume-se então (e apenas) à reiteração de certos códigos legíveis pelo *socius* (isto é, pelas relações sociais de produção) que nós internalizamos como sendo nossos e que procuram unificar a nossa experiência enquanto sujeito. Portanto, esses códigos não implicam de forma alguma o acesso a uma originalidade ou a uma essência singular do sujeito, mas sim a inserção num processo de normalização (porque o desvio ou a resistência à norma produzem invariavelmente um sofrimento e uma angústia brutais já que eles implicam uma certa proximidade ao caos, no sentido em que o caos é aquilo que ainda não se encontra codificado, regulado e significado pela norma e implica necessariamente que o sujeito se mova numa corda bamba, em tensão constante consigo e com o seu meio; por exemplo, como pode alguém que não se identifica com nenhum dos binómios de género decidir se entra num ginásio masculino ou num ginásio feminino?; ou como pode uma pessoa *trans* com um corpo que apresente simultaneamente traços considerados pela sociedade como masculinos e femininos — seios e pénis, para dar apenas um exemplo — inserir-se de forma *normal* nesses espaços?; e ainda que o tente, de que forma é ou não recebida pelos outros sujeitos normativos que, para além de possuírem a sua própria normalidade como garantia de coesão e superioridade, detêm ainda a sua unidade enquanto grupo — o *nós normativo* — que tão facilmente abusa do seu privilégio como suporte para toda uma rede perversa e

intrincada de pequenos gestos e manifestações de violência contra os indivíduos ditos *desviantes*?).

O que resta como estratégia de resistência aos sujeitos marginalizados pela norma é a sua própria capacidade de conduzirem toda uma multiplicidade de micro-variações a partir das repetições e reiteraões discursivas socialmente legíveis, ao ponto de produzirem um efeito subversivo que opera por descontinuidade. O *ser ele mesmo* talvez se possa referir então a uma espécie de equilíbrio que se alcança (enfim, nunca de forma permanente) entre a construção de identidade e o meio (e é por isso que determinados actos e práticas subversivas levadas a cabo por alguns conjuntos de indivíduos produzem quase invariavelmente a formação de novas comunidades — de micro-sociedades, por assim dizer — que têm elas mesmas de alcançar um equilíbrio com as outras comunidades e com as outras normas que as rodeiam; por exemplo, a comunidade *queer*). É desta tensão entre identidade e meio (tensão no sentido em que o indivíduo se confronta necessariamente com toda uma série de imagens sociais às quais tem de se conformar ou não, mesmo inconscientemente) que o problema da alienação se torna evidente. É isso que Butler refere quando diz que o preceito de ser um género concreto produz fracassos e incoerências (a mulher que deve ser uma boa mãe, o sujeito que deve ser heterossexualmente desejável ou um trabalhador capaz e eficiente). É neste sentido que a produção e regulação dos géneros e das identidades são também formas de controlo, pois colocam o sujeito numa tensão quase irresolúvel (numa luta constante pelo equilíbrio) em que ele deve ser forçosamente alguma coisa, e essa coisa deve estar em conformidade com um enunciado social pré-escrito. Enfim, talvez esse enunciado não esteja radicalmente pré-escrito, na medida em que a sociedade e os seus agenciamentos estão sempre a ser reconfigurados, mas também é verdade que o sujeito não tem um total agenciamento sobre *si próprio*, quanto mais não seja porque ele se move dentro de códigos históricos e culturais cuja reescrita envolve todo um trabalho político e emocional absolutamente esmagador e que não garante necessariamente o sucesso. Isso não implica que um grupo ou que uma micro-comunidade não possam produzir a sua própria linguagem, mas então isso quererá dizer que eles estão a produzir também (reconfigurando) o seu próprio meio (a comunidade) e que no momento em que isso acontece eles estão necessariamente a criar um espaço de rotura ou de descontinuidade que terá de chocar com o espaço normativo (para dar um exemplo muito simples, duas crianças que inventam uma linguagem cujo sentido apenas elas dominam, e que se calam quando o pai chega a casa sabendo que irão ser censuradas; dir-se-ia então que a linguagem enquanto discursividade imposta é já uma forma de controlo social regulada, por exemplo, pelo poder familiar, burguês e normativo).

O *eu* forma-se então, e resumindo, na medida em que entra em contacto (ou em confronto) com o campo cultural ao qual pertence. A subjectividade não é dissociável das relações de poder nas quais se insere e que ajuda a determinar. Não há sujeito nem *ego* transcendente que preceda esse campo cultural nem essas relações de poder, mas sim o recolher e o transformar das ferramentas que o próprio meio histórico-cultural disponibiliza e que são fundamentalmente reiteradas através da performance e do discurso.

3.2: POSSIBILIDADES SUBVERSIVAS DO DISCURSO E DA PERFORMANCE

Judith Butler, em *Gender Trouble*, reflecte acerca de um problema central nas práticas discursivas da comunidade *queer* que diz respeito à repetição de constructos, práticas ou discursos heterossexuais nessa mesma comunidade. Partindo dessa discussão, Butler irá montar o palco para a sua refrescante proposta de desconstrução performativa dos modelos naturalizantes e essencialistas da identidade ocidental (e é por isso que dizer que vivemos na pós-modernidade é absolutamente ridículo, uma vez que a norma se move ainda num território político perigosamente platónico).

«A repetição de constructos heterossexuais em culturas sexuais quer *gay*, quer hétero pode bem ser o lugar inevitável da desnaturalização e mobilização de categorias de género. A replicação de constructos heterossexuais em quadros de análise não heterossexuais traz à tona o estatuto profundamente construído do suposto original heterossexual. Assim, o *gay* está para o hétero *não* como a cópia está para o original, mas antes como a cópia está para a cópia. A revelação paródica do original (...) revela que o original não é mais do que uma paródia da *ideia* do natural e do original.» (BUTLER, 2017: 102).

O que Butler sugere então é que a repetição de certos constructos (construções mentais reflectidas em comportamentos, discursos ou maneirismos) fora do seu contexto original pode evidenciá-los como fabricações. Esta dissociação que surge entre o original e a cópia o que produz é um efeito paródico que revela que aquilo que havia sido tomado como original ou como natural é afinal uma mera cópia da própria ideia de origem ou de natureza (o ser *assim mesmo*). Desse desfazamento discursivo e performativo entre a cultura hétero e a cultura *gay* Judith Butler parte para uma fascinante análise do *drag* enquanto subversão performativa.

«A performance do *drag* joga com a distinção entre a anatomia do performer e o género performado. Porém, na realidade, estamos perante três dimensões contingentes de corporalidade significativa: sexo anatómico, identidade de género e performance de género. (...) *Ao imitar o género, o drag revela de forma implícita a estrutura imitante do próprio género — bem como a sua contingência.* (...) Ainda que os significados de género adoptados nestes estilos paródicos façam claramente parte da cultura hegemónica e misógina, ainda assim são desnaturalizados e mobilizados em virtude da sua recontextualização paródica. Enquanto imitações que deslocam o significado do original, elas imitam o mito da própria originalidade.» (BUTLER, 2017: 273 e 274).

A originalidade é apenas mais uma ficção do capitalismo (uma *mitologia*, como lhe chamaria Roland Barthes) que ele, enquanto sistema emissor de signos, atribui às suas próprias criações (veja-se os recorrentes *slogans* da publicidade em que certos perfumes, apenas para dar um exemplo, são vendidos ao consumidor como detentores da fragrância originária de um produto qualquer — jasmim, rosas, isto ou aquilo...). É neste sentido que a heterossexualidade obrigatória ou o dualismo de género integram um conjunto de práticas

reguladoras do mercado (a heterossexualidade, à sua maneira, também nos é vendida, e é-o desde que nascemos). O exemplo do *drag* dado por Judith Butler é uma das mais evidentes subversões performativas desta ficção reguladora da sociedade em que, como a filósofa sucintamente identifica, se põem em causa, pelo menos, três dimensões contingentes de corporalidade significativa. De facto, na performance *drag* é possível que um homem (no sentido em que lhe são atribuídos socialmente um corpo e um sexo naturalizados enquanto masculinos), que se assume e que se identifica abertamente enquanto mulher *ou* enquanto homem (portanto, que se identifica socialmente e no quotidiano da sua experiência com todo um conjunto de práticas e preceitos codificados enquanto femininos *ou* masculinos), possa ainda subir a um palco e performar momentaneamente certas qualidades atribuídas culturalmente a qualquer um dos géneros (o que evidencia e parodia — mais do que a própria divisão de género — as normas de género que a sustentam). Ao espectáculo *drag* pode, sem dúvida, ser atribuído um estatuto pós-moderno, na medida em que ele rompe com a ideia de originalidade ou de natureza, pondo em evidência o carácter fabricado de uma série de essências que regulam e administram a experiência concreta dos indivíduos na sociedade. Estamos puramente no território da aparência, em que mesmo aquilo que é dado como sendo aquilo que é (a tautologia žižekiana) se revela afinal como podendo ser outra coisa qualquer, não possuindo nenhum fundamento inequívoco. Este é o ponto em que grande parte da tradição marxista se assume ainda como fundada num pensamento clássico e dualista, alicerçado em princípios de originalidade e de natureza (mesmo a teoria da alienação de Marx, que se torna cada vez mais premente pensar nas sociedades do controlo em que vivemos, se baseia ainda na essência do género humano como critério de natureza antes da alienação produzida pelo trabalho capitalista). Porque toda a linguagem é aparência, a aparência não é apenas produto do capitalismo na sua forma mercantilista (em que às mercadorias convencionais se somam as imagens e as representações de *A Sociedade do Espectáculo*, de Guy Debord). Podemos dizer que sim, que o capitalismo é a mercantilização dessas imagens (e não só), mas não podemos dizer que antes do capitalismo havia um mundo sem imagens ou sem espectáculo (isto é, sem abstrações ou representações que nos alienassem de uma verdade qualquer originária e própria do ser humano). O problema aqui é simples: como é que a produção, manipulação e distribuição de certas imagens produz uma sociedade do controlo (também designada por *sociedade do espectáculo* — Guy Debord —, *hiperindustrial* — Bernard Stiegler —, ou *pós-moderna* — Jean-François Lyotard)? E o que é afinal uma imagem, quando só há imagens de imagens? O marxismo, ao propor a existência de uma verdade ontológica, o que propõe de facto é substituir uma sociedade de controlo por outra (portanto, substituir um conjunto de representações que governam a vida social por um novo conjunto; ou seja, as representações burguesas pelas proletárias). Uma das grandes questões do pós-estruturalismo é de como evitar ao máximo a representação, daí a sua proximidade ao discurso anarquista que procura abolir as mediações dominantes da experiência humana (o marxismo, não conseguindo abolir a mediação do estado, produziu invariavelmente nas suas experiências concretas sociedades do controlo burocrático, altamente centralizadas e hierarquizadas). Mas, se é impossível escapar-se às categorias e às representações (portanto, à linguagem enquanto produção de signos e

abstracções), nunca será possível um consenso universal relativamente a que tipo de representações abolir. Vejamos, de seguida, e no caso do feminismo, a complexidade de alguns pontos de vista que procuram pensar o próprio sexo (enquanto categoria) e a sexualidade (enquanto tecnologia política) como marcadores da diferença e reguladores de determinadas hierarquias de género e identidade.

«O sexo, como órgão e prática, não é nem um lugar biológico preciso nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os géneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afectos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reacções anatómicas.» (PRECIADO, 2014: 25).

De facto, muita teoria feminista procura debater-se com a superação da oposição sexo/género afirmando que a divisão de sexo é, também ela, cultural (no entanto, nem todo o discurso feminista e *queer* está em concordância com esta ideia).

«Para Wittig [1992], as categorias discursivas como "sexo" são abstracções impostas no campo social pela força, as quais produzem uma "realidade" de segunda ordem ou reificada. Mesmo que os indivíduos aparentem ter uma "percepção directa" do sexo, tomado como um dado objectivo da experiência, para Wittig esse objecto tem sido violentamente moldado nesse dado, e a história e o mecanismo dessa moldagem violenta já não surgem com esse objecto. Por isso, o "sexo" é o efeito da realidade de um processo violento que é ocultado por esse mesmo efeito. Tudo o que se pode ver é "sexo", pelo que o "sexo" é percepcionado como a totalidade do que é, sem causa, mas somente porque a causa não é visível.» (BUTLER, 2017: 233 e 234).

A reificação do sexo produz a ilusão de que ele não é um constructo político e cultural e torna possível a distinção entre sexo e género (o género sendo toda a ficção cultural construída à volta dessa verdade biológica e inescapável). Poderíamos perguntar o porquê da divisão em dois sexos, quando cada indivíduo aparenta ter o seu próprio sexo (não só o órgão genital, como o próprio organismo — mesmo e sobretudo a nível hormonal — variam de corpo para corpo). É evidente que na base desta resposta está, como veremos mais adiante, o fundamento da discriminação de género, cuja raiz é política e não biológica. Na base dessa discriminação não estão apenas as distinções anatómicas, biológicas ou hormonais — que consolidam a pretensa diferença dos sexos — mas também a própria sexualidade. De facto, a sexualidade afirma-se como uma das experiências eminentemente reguladoras da identidade, já que o entrelaçamento entre sexualidade e reprodutibilidade (que intensificou a diferenciação dos géneros masculino do feminino e consolidou a heterossexualidade como prática reguladora do crescimento das populações) foi uma das grandes ficções políticas das sociedades ditas humanas ao longo da história. Foi também a reprodutibilidade (e o seu controlo) que marcou a transição, a dada altura da história, entre o poder matriarcal e o poder patriarcal. Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Friedrich Engels analisa a transição social do casamento de grupo (fundamentalmente poligâmico e caracterizando o período pré-histórico catalogado por Engels como *selvajaria*) para o casamento acasalado

(em que a mulher passa a pertencer a um só homem, e que caracteriza o período da *barbárie*). Na forma do casamento de grupo o direito era matrilinear. A *gens* (a linhagem familiar) era materna visto que era a mulher que cuidava dos filhos e da casa. O homem não tinha aqui qualquer relevância política senão como elemento reprodutivo. Neste modelo político, não havia nenhum laço contratual entre homem e mulher, nenhuma forma estática de casamento. De tal forma era assim que os filhos raramente sabiam quem era o pai, mas todos sabiam quem era a mãe, até porque dela herdavam o nome.

«A economia doméstica comunista, na qual as mulheres pertencem, na sua maioria ou na totalidade, a uma só e mesma gens, mas em que os homens se distribuem por gens diversas, é a base objectiva do predomínio das mulheres, que, nos tempos primitivos, se encontrava difundido por toda a parte (...)» (ENGELS, 2002: 63).

Segundo Engels, o acontecimento histórico que irá produzir uma mudança neste *status quo* é o crescimento da produção de gado e de outros sectores económicos concentrados nas mãos dos homens (pois já nesta altura os meios de produção se encontravam divididos, as mulheres sendo as proprietárias da casa e dos utensílios domésticos e os homens proprietários do gado, dos instrumentos agrícolas e da produção de metais). É precisamente a expansão económica da sociedade e a concentração dos meios de produção num dos seus sectores que irá produzir as transformações políticas que transferem o direito materno da família para o direito paterno (como diz Engels, foram de facto os homens e as mulheres que constituíram as primeiras classes da história).

«Segundo o direito materno, isto é, enquanto se contava a descendência apenas por linha feminina, e segundo o uso de herança originário na gens, inicialmente eram os parentes gentílicos que herdavam do seu falecido companheiro gentílico. Os bens tinham de ficar na gens. Dada a insignificância dos objectos, é possível que eles tenham desde sempre passado, na prática, para os parentes gentílicos mais próximos, ou seja, para os consanguíneos pelo lado materno. Porém, os filhos de um homem falecido não pertenciam à sua gens, mas à da mãe; era dele que eles herdavam, primeiramente em conjunto com os restantes consanguíneos da mãe, mais tarde herdavam dela talvez em primeira linha; mas do pai não podiam herdar, pois não pertenciam à sua gens e os bens dele tinham de ficar nela. Assim, com a morte de um possuidor de rebanhos, esses rebanhos passariam antes de mais para os seus irmãos e irmãs e para os filhos das suas irmãs ou para os descendentes das irmãs da sua mãe. Os seus próprios filhos, porém, ficavam deserdados. // Portanto, à medida que as riquezas aumentavam, por um lado elas iam dando ao homem uma posição mais importante que à mulher na família e, por outro, geravam um impulso para utilizar essa posição reforçada para modificar, em favor dos filhos, a ordem de sucessão tradicional. Isso era, porém, impossível enquanto vigorasse a descendência segundo o direito materno. Esta tinha, pois, de ser derrubada, e foi derrubada.» (ENGELS, 2002: 70 e 71).

Um pouco pelas mesmas razões se fará a transição do chamado casamento acasalado para o casamento monogâmico (que, como diz Engels, foi efectivamente monogâmico apenas para as mulheres, pois os homens nunca

tiveram qualquer pudor em manter relações extra-conjugais). Por isso mesmo, o casamento monogâmico:

«Baseia-se na dominação do homem com o objectivo expresso da procriação de filhos de paternidade indiscutível, e essa paternidade é exigida porque os filhos deverão um dia entrar na posse dos bens paternos como herdeiros directos.» (ENGELS, 2002: 78).

Toda a experiência da sexualidade foi então regulada a partir de determinado momento da história com o intuito de garantir a reprodutibilidade e a herança dos bens familiares por linhagem paterna (nasce assim o estado patriarcal, cuja maior ambição será a de assegurar a reprodução das suas populações para garantir o seu próprio crescimento económico, político e militar). Como acima demonstrámos, a sexualidade foi sempre uma tecnologia política de controlo de subjectividade através da diferenciação de sexo e de género, da circunscrição do prazer às zonas associadas à reprodutibilidade ou da sua regulação a partir de contratos legais e religiosos como o casamento, o direito familiar, o direito à propriedade e, sobretudo, a herança. O filósofo espanhol *trans* Paul B. Preciado, no seu *Manifesto Contrassexual*, produz um irónico e subversivo texto em que procura desconstruir as formas normativas do controlo e de regulação da sexualidade. A *contrassexualidade* é essa sexualidade revolucionária que, enquanto prática discursiva e performativa, pretende reconfigurar a própria experiência da identidade dos seus sujeitos.

«(...) a contrassexualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos Natureza por um contrato contrassexual. No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes.» (PRECIADO, 2014: 21).

Preciado chama contrato social à própria natureza, isto é, à ideia de natureza enquanto essência ou originalidade das práticas humanas e das categorias tomadas como substâncias. O primeiro passo implicado pela substituição deste contrato é o fim da divisão de género e o princípio do reconhecimento do sujeito enquanto *corpo falante*, isto é, enquanto corpo capaz de produzir discurso sobre *si próprio* e sobre o mundo. Esse gesto radical do feminismo e do pós-estruturalismo de romper com a metafísica ocidental e com a ideia do sujeito cartesiano terá de se fundamentar cada vez mais na análise do corpo e do discurso como plataformas e possibilidades de reconfiguração da identidade e dos enunciados sociais pré-escritos (que são, por sua vez, literalizados nesses mesmos corpos submetidos à hierarquia reguladora da *alma*, da essência, do espírito ou do género). São as próprias possibilidades de descontinuidade quer do discurso quer do corpo performativo que põem em causa as substancializações e os modelos estáticos produzidos por séculos de domínio patriarcal, branco, colonialista e burguês (cujos interesses políticos e económicos Engels demonstrou exemplarmente; e como se vê, não é possível dissociar-se o próprio pensamento — mesmo, e sobretudo, filosófico — do que são os interesses materiais do discurso que o produz). Mas voltemos a Preciado e às suas propostas disruptivas da *contrassexualidade*.

«Butler chamará de "performatividade *queer*" a força política da citação descontextualizada de um insulto homofóbico e da inversão das posições de enunciação hegemônicas que este provoca. Dessa maneira, por exemplo, *sapatona* passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como "abjetas", para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de "corpos abjetos" que, pela primeira vez, tomam a palavra e reclamam sua própria identidade.» (PRECIADO, 2014: 28).

A apropriação do próprio discurso hegemônico (neste caso, do insulto) é uma das ferramentas fundamentais das comunidades e das classes desprivilegiadas, constantemente expostas a actos de violência e de opressão por parte da sociedade. Essa apropriação produz a possibilidade da inversão, portanto, de radicalmente inverter o sentido e o efeito do discurso original. O insulto de um outro pode tornar-se no elogio ou na autodenominação orgulhosa de um próprio e de um grupo. Repare-se como o que esta apropriação do insulto o que faz é produzir uma descontinuidade no que seria de outra forma uma linha bastante previsível de causalidade (um sujeito identificado como heterossexual insulta um outro sujeito que se identifica como *queer* ou *gay* — por exemplo, chamando *sapatona* a uma mulher lésbica — e espera que esse insulto produza determinado efeito de humilhação e de opressão; no entanto, a linha de causa-efeito é interrompida pela apropriação do próprio insulto que toma a abjecção da percepção normativa como estandarte da própria emancipação de um corpo ou conjunto de corpos dissidentes).

Gostaria agora de passar brevemente por três ou quatro dos pontos mais subversivos do discurso de Preciado, já que nos poderíamos perder na infinitude subversiva do seu texto. O primeiro diz respeito à resignificação do ânus enquanto zona erógena não-reprodutiva, não-diferenciadora e não-orgástica; o segundo à utilização do dildo enquanto objecto sexual universal que, funcionando como prótese, forçaria a uma reconfiguração radical da própria noção estática dos limites do corpo enquanto fonte de prazer; o terceiro às práticas *butch and femme* no interior da cultura lésbica como possibilidade de deslocamento e reconfiguração dos papéis de género; e o quarto à possibilidade de catarse da dominação masculina por parte das mulheres cis no seio da cultura S&M.

Começando pelo ânus, que já Deleuze e Guattari haviam descrito como sendo o primeiro órgão a ser privatizado (isto é, retirado por completo da esfera pública bem como da esfera da sexualidade, no sentido em que a sexualidade é ainda um ponto de convergência do privado com o público), tal privatização deveu-se à codificação de órgão abjecto dada pela sociedade, muito embora essa codificação tenha sofrido importantes mutações. Nomeadamente, com a associação da analidade à homossexualidade e a homossexualidade a uma espécie de terror pairando sobre a ficção masculina heterossexual (através de discursos de ódio que se apropriam do insulto homofóbico como sendo válido para qualquer situação, por mais deslocada que seja). Lembro-me que quando andava no ensino básico (e mesmo no secundário), essa era um dos piores insultos para qualquer rapaz. *Ser gay* (e escrevo *gay* apenas para evitar a utilização de outros seus equivalentes — muito insultuosos e perversos) era como deixar de se ser

homem (e quem tem ferramentas em tão tenra idade — e inserido num sistema tão violento como o da escola — para não se conseguir importar com *ser homem* ou não ser?). Pois este é o tipo de violência a que a ficção heterossexual força as pessoas, desde logo enquanto crianças. Para os rapazes (e imagino que para as raparigas também, com insultos diferentes) deixar de se *ser homem* era como deixar de existir, era como perder qualquer fundamento ou alicerce da própria identidade, era como cair na dissociação mais profunda. Daí que seja fundamental a ressignificação do ânus enquanto diferenciador sexual *gay*/hétero, pois ele serve como insulto ou como bullying para o sujeito *gay* ou *queer*, como humilhação e zona abjecta para o sujeito heterossexual e como órgão diferenciador (portanto, como fronteira) dos próprios corpos delimitados por qualquer um destes binómios.

«O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e os registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem um ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero *vai à merda*.» (PRECIADO, 2014: 32).

Será que o ânus comporta de facto a possibilidade de ser um órgão sexual universal? Na verdade, tenho sérias dúvidas relativamente à adopção por Preciado do conceito de universalidade que é, aliás, usualmente criticado — ou pelo menos problematizado — pelo feminismo (e aqui temos mais um exemplo de que não há consenso no interior do próprio discurso feminista, como não há no interior de nenhum discurso). Pois como poderíamos garantir o prazer anal de todos os indivíduos (até porque não é certo que todos os indivíduos tenham um ânus...). No entanto, uma coisa me parece certa: a forma como o ânus foi codificado negativamente pela sociedade heterocentrada (ao ponto de constituir o núcleo duro de todo um conjunto de enunciados e significações de uma violência intolerável) torna premente, senão a sua sexualização, pelo menos a sua descodificação. E para além disso, como diz Preciado, o facto de o ânus não ser convencionalmente delimitado como uma zona orgástica (nem como um órgão de reprodução) tornam-no um potencial espaço para contrariar a hierarquização do prazer no próprio corpo bem como a delimitação de certas fronteiras e territorialidades nele circunscritas.

Passemos ao segundo ponto:

«Seja quando se acrescenta ao sexo, seja quando o substitui, o dildo como suplemento é exterior, permanece fora do corpo orgânico. O dildo é o alien. É paradoxalmente ao mesmo tempo a cópia exata e o que é mais alheio ao órgão; nesse sentido, seu estatuto não difere do da prótese que, como soube ver Merleau-Ponty [1999], compromete todas as premissas da fenomenologia. Como cópia, mimese parasita do pénis, está sempre a caminho de se aproximar, cada

vez mais, ao ideal da imitação. Nunca é suficiente. Nunca está bastante próximo do órgão. Não se contenta em imitar. Por isso deve se transformar constantemente, autoexceder-se de tal maneira que vai, literalmente, além da forma, do tamanho e da excelência daquilo que supostamente imita. O dildo dirige o pênis contra si mesmo. Até agora, o órgão-sexual-de-carne-e-osso, concebido como natural, como presença, parecia suficiente. (...) O dildo desvia o sexo de sua origem "autêntica" porque é alheio ao órgão que supostamente imita. Estranho à natureza e produto da tecnologia, comporta-se como uma máquina que não pode representar a natureza senão sob o risco de transformá-la. O dildo é o outro malvado. É a "morte" que espreita o pênis vivo. Aterroriza. Relegado até agora à categoria de imitação secundária, o novo sexo-de-plástico abre uma linha de evolução da carne alternativa à do pênis."» (PRECIADO, 2014: 82 e 83).

Não é apenas questão de o dildo, enquanto objecto estranho ao corpo, exceder o próprio corpo e perguntar de que forma a sexualidade pode integrar nela os objectos do mundo (portanto de que forma a sexualidade não é apenas uma experiência do corpo para o corpo). É também, e sobretudo, questão de o dildo — enquanto representação do pênis (e não do *falo*, que só existe como ficção do imaginário masculino) — exceder o próprio objecto que representa, de tal forma que é capaz de subverter a própria hierarquia falocêntrica na qual se pretendia inserir. É esse o seu acto reflexivo e político, o de ser uma tecnologia sexual que consegue fazer desmoronar o *status quo* do próprio objecto dito natural que procurava reproduzir. Porque imitando o pênis pela forma, pelo tamanho e pela cor acabou por imitar-lhe também a própria função política: a de ser o pretenso órgão fundador da experiência da sexualidade (a sua grande e derradeira instância positiva). Dessa forma, o dildo consegue substituir o pênis sem ser necessariamente um seu equivalente ou uma sua imitação, excedendo-o de todas as formas. Como diz Preciado a dada altura, o dildo precede o pênis. Mas, voltando à questão do dildo enquanto objecto estranho ao corpo (ao qual se poderia juntar toda uma infinidade de objectos sexuais), repare-se como a experiência da prótese põe em causa os limites do corpo como diferenciadores do binómio interno/externo que define o sujeito metafísico e unificado (pois é precisamente essa diferenciação — através da produção de uma realidade extrínseca ao sujeito, aquilo que ele não é — que consolida e reforça o seu mundo interno). Mas de que forma a prótese é de facto integrada no próprio corpo do sujeito e, por isso, no seu mundo interno?

«Esses actos, gestos, encenações, construídos de maneira geral, são *performativos* no sentido em que a essência ou identidade que, de outro modo, pretendem exprimir são *invenções* fabricadas e mantidas graças a signos corporais e outros meios discursivos. Que o corpo como género seja performativo mostra que não tem nenhum estatuto ontológico independente dos diversos actos que constituem a sua realidade. Isso também indicia que, se essa realidade é fabricada como uma essência interior, essa própria interioridade é um efeito e função de um discurso decididamente público e social, a regulação pública da fantasia através da política de superfície do corpo, o controlo de fronteiras do corpo que diferencia o interno do externo, e assim institui a "integridade" do sujeito.» (BUTLER, 2017: 270 e 271).

Dir-se-ia então que o sujeito está sempre a performar a sua própria interioridade através da produção de certos signos e discursos regulados socialmente. Por exemplo, no imaginário sexual masculino o *falo* é o objecto ou a representação dominante (precisamente no sentido em que Lacan o separa do pénis, já que para os homens o pénis quer ser o *falo* e nas mulheres ele é sempre — e apenas — uma carência; isto, no universo simbólico do psicanalista francês, é claro). É como se o *falo* fosse uma equivalência da própria ideia de masculinidade, da ficção que é produzida *para* e *por* um sem-número de homens.

O homem é o falo (ou deveria ser).

O *falo* é então, na ficção doentia masculina, a imagem (ou objecto) incorporado do próprio homem (do *devir-homem*, chamemos-lhe assim). Daí que a existência do dildo, enquanto objecto mimético que excede o original, force o *homem* a um confronto com o carácter construído e absurdo do próprio *falo*, portanto, da sua própria sexualidade. Concordo com Preciado na sua valorização do dildo enquanto objecto potencialmente subversivo de toda a simbologia masculina e falocêntrica. Para além disso, o confronto do homem com o dildo relembra-o também da existência do seu ânus enquanto zona erógena bem como da existência de múltiplas outras formas de prazer para além das centralizadas pelo pénis. E, se o corpo não tem qualquer estatuto ontológico independente dos diversos actos que o constituem, poderíamos dizer que a utilização do dildo (como de outras próteses sexuais) descentra de facto o sujeito da experiência da parcialização simbólica, hierárquica e diferenciadora do seu corpo (parcialização a que voltaremos mais adiante e que estabelece os fundamentos essencialistas da divisão de género, nomeadamente, no caso dos homens, através de associações directas e literais entre a masculinidade, o *falo* e o pénis).

Passemos agora brevemente pelas práticas *butch and femme*, que permitem mobilizar, no interior da cultura lésbica, certos papéis de género (tal como o *drag* deslocava, afinal, a própria ideia da originalidade da heterossexualidade ou do dualismo de género).

«As práticas *butch and femme* apareceram na cultura lésbica americana no final dos anos quarenta como declinações da masculinidade (*butch*) e da feminilidade (*femme*) e dos papéis sexuais tradicionalmente entendidos como masculinos e femininos. Em todo caso, tanto a *butch* como a *femme* representam duas formas de distanciamento diante da identidade de "mulher" tal como se entende na cultura heterossexual.» (PRECIADO, 2014: 73).

Da mesma forma que o homem cis se pode confrontar com o estatuto ficcional da sua própria identidade (repudiando a cultura machista na qual se insere), também a mulher cis pode subverter e reconfigurar as significações sobre ela reiteradas socialmente. Na cultura lésbica, as práticas *butch and femme* simulam precisamente (e, a um certo nível, parodiando) o próprio binómio masculino/feminino apropriado da cultura heterossexual. Mas o que é interessante aqui é que mesmo a prática discursiva *femme* procura distanciar-se da imagem tradicional da mulher, não só pelo seu carácter reflexivo (uma mulher ficcionando o papel de mulher) mas também porque o habitual papel heterossexual é reconfigurado na experiência do lesbianismo e o lugar reservado

ao homem é agora representado por uma mulher a performar um papel de homem.

Também nas práticas S&M (isto é, sado-masoquistas) parece reservar-se um lugar de subversão e mesmo de catarse para uma certa experiência da *feminilidade* associada à submissão heterossexual e ao casamento enquanto prisão (por exemplo, a monogamia para as mulheres de que nos falava Engels). Dir-se-ia que é no seio das mais delirantes fantasias sexuais que determinados papéis de género são reinterpretados e revelados, afinal, como patéticas construções políticas. A repetição do papel da mulher submissa, obediente e fechada em casa pode assim ser reencenado enquanto fantasia de libertação ou de subversão da expectativa produzida por esse mesmo papel (por exemplo, através da simulação — mais ou menos real — do sexo extra-conjugal).

«As práticas S&M, assim como a criação de pactos contratuais que regulam os papéis de submissão e dominação, tornaram evidentes as estruturas eróticas de poder subjacentes ao contrato que a heterossexualidade impôs como natural. Por exemplo, se o papel da mulher no lar, casada e submissa, reinterpreta-se constantemente no contrato S&M, é porque o papel tradicional "mulher casada" supõe um grau extremo de submissão, uma escravidão em tempo integral e para a vida toda.» (PRECIADO, 2014: 32 e 33).

Para terminar este sub-capítulo gostaria de enumerar ou recapitular algumas das estratégias de subversão/ressignificação da experiência da sexualidade e da identidade de género pensadas por Preciado no seu *Manifesto Contrassexual*:

— abolição dos códigos masculino/feminino correspondentes às categorias biológicas (homem/mulher, macho/fêmea) de todos os formulários administrativos e legais de carácter estatal;

— descentralização do pénis como eixo de significação de poder no âmbito do sistema heterocentrado;

— paródia e simulação dos efeitos habitualmente associados ao orgasmo (enquanto função do prazer associada aos órgãos reprodutores e diferenciadores de sexo);

— subversão da normalização sexual qualitativa (hétero) e quantitativa (dois) das relações corporais;

— renegociação das fronteiras entre as esferas pública e privada (desconstruindo-se para isso a casa como espaço privado de produção e de reprodução heterocentrada).

Dir-se-ia, em jeito de conclusão, que a performatividade normativa de sexo, género e sexualidade repousa numa série de princípios discursivos que procurarei enumerar: a diferenciação de sexo (e a consequente diferenciação de género) produzidas pela associação da feminilidade à reprodutibilidade; a hegemonia falocêntrica na intersecção do eixo entre desejo e poder (consequência da implantação de uma cultura machista e, por isso, como diz

Engels, monogâmica para as mulheres, onde a grande parte das representações sociais do desejo são masculinas e centradas no *falo*); a centralização do prazer nos órgãos reprodutores, a produção social de uma heterossexualidade obrigatória e a predominância de relações exclusivas a dois corpos (estratégias decisivas para a manutenção de uma sexualidade orientada para a reprodução da espécie); a diferenciação da sexualidade através da territorialização e circunscrição do prazer a certas zonas do corpo, por vezes codificadas como abjectas (sendo o ânus o melhor exemplo) e que permitem categorizar os desvios da norma heterossexual através da experiência literalizante do próprio corpo; a existência de um espaço privado privilegiado (a casa, seio da família normativa e heterocentrada) bem como de determinados privilégios legais e fiscais para casais ou famílias com filhos; e por fim, a centralização do prazer nas zonas erógenas ditas orgásticas, associadas aos órgãos reprodutores e diferenciadores de género.

3.3: CORPO E (DES)UNIDADE

De que forma é a unidade do sujeito construída a partir do binómio interno/externo, no qual a aparente fronteira do corpo parece ser um eixo determinante? E essa suposta unidade, ou sentimento de unidade, o que é que produz? Antes de avançarmos com respostas decisivas, debrucemo-nos sobre o conceito de *melancolia de género*, proposto por Judith Butler em *Gender Trouble*.

«Mas que linguagem de superfície e profundidade exprime de forma adequada este efeito incorporador de melancolia? (...) o género como uma encenação que constitui, de modo performativo, a aparência da sua própria fixidez interior. Chegados aqui, contudo, defender que a incorporação é uma fantasia implica que a incorporação de uma identificação é uma fantasia de literalização ou uma *fantasia literalizadora*. É precisamente em virtude da sua estrutura melancólica que esta literalização do corpo oculta a sua genealogia e se inclui na categoria de "facto natural".» (BUTLER, 2017: 162 e 163).

A melancolia de género (que Butler extrai da melancolia freudiana) parece ter algo a ver com a dissociação de que falávamos há pouco (a incapacidade do sujeito em cumprir certos preceitos discursivos). É porque aprendemos a encenar o nosso próprio género com a aparência de uma fixidez interior pretensamente inalienável que, em certa medida, nos tornamos estranhos de nós próprios, já que acabamos por nos conformar aos códigos legíveis pela sociedade para nos tornarmos num sujeito identificável (isto é, funcional, produtivo, submisso). Dado que a heterossexualidade é ainda obrigatória (enquanto princípio moral e político regulador da sociedade), o próprio género entrelaça-se necessariamente à sexualidade (os homens desejam as mulheres e as mulheres desejam os homens). Esta incorporação que aprendemos a neutralizar (*sim, sim, eu sou mesmo um homem e portanto tenho de agir como tal!*) produz o sentimento de melancolia que resulta da fantasia literalizadora do nosso próprio

corpo através da experiência do sexo, do género e da sexualidade. O melancólico, segundo Freud, é aquele que perde alguma coisa e que a incorpora dentro de si.

«Ein anderes Beispiel von solcher Introjektion des Objekts hat uns die Analyse der Melancholie gegeben, welche Affektion ja den realen oder affektiven Verlust des geliebten Objekts unter ihre auffälligsten Veranlassungen zählt. Ein Hauptcharakter dieser Fälle ist die grausame Selbsterabsetzung des Ichs in Verbindung mit schonungsloser Selbstkritik und bitteren Selbstvorwürfen. Analysen haben ergeben, daß diese Einschätzung und diese Vorwürfe im Grunde dem Objekt gelten und die Rache des Ichs an diesem darstellen. Der Schatten des Objekts ist auf das Ich gefallen, sagte ich an anderer Stelle. Die Introjektion des Objekts ist hier von unverkennbarer Deutlichkeit. // Diese Melancholien zeigen uns aber noch etwas anderes, was für unsere späteren Betrachtungen wichtig werden kann. Sie zeigen uns das Ich geteilt, in zwei Stücke zerfallen, von denen das eine gegen das andere wütet. Dies andere Stück ist das durch Introjektion veränderte, das das verlorene Objekt einschließt. Aber auch das Stück, das sich so grausam betätigt, ist uns nicht unbekannt. Es schließt das Gewissen ein, eine kritische Instanz im Ich, die sich auch in normalen Zeiten dem Ich kritisch gegenübergestellt hat, nur niemals so unerbittlich und so ungerecht.» (FREUD, 1940: 25).

«Another such instance of introjection of the object has been provided by the analysis of melancholia, an affection which counts among the most remarkable of its exciting causes the real or emotional loss of a loved object. A leading characteristic of these cases is a cruel self-depreciation of the ego combined with relentless self-criticism and bitter self-reproaches. Analyses have shown that this disparagement and these reproaches apply at bottom to the object and represent the ego's revenge upon it. The shadow of the object has fallen upon the ego, as I have said elsewhere. The introjection of the object is here unmistakably clear. // But these melancholias also show us something else, which may be of importance for our later discussions. They show the ego divided, fallen into two pieces, one of which rages against the second. This second piece is the one which has been altered by introjection and which contains the lost object. But the piece which behaves so cruelly is not unknown to us either. It comprises the conscience, a critical faculty within the ego, which even in normal times takes up a critical attitude towards the ego, though never so relentlessly and so unjustifiably.» (FREUD, 2016: 35).

Dir-se-ia que esta incorporação (o termo psicanalítico é introjecção) produz um sentimento de culpa no sujeito relativamente ao objecto perdido. O melancólico é então aquele que se rebaixa a *si mesmo* e que se responsabiliza pela perda desse objecto externo. Dir-se-ia que o fim da melancolia acontece quando o indivíduo se liberta da introjecção, portanto, quando ele se liberta da perda (ou da experiência da perda) do objecto incorporado. A melancolia é alienante pois produz um tipo de estranhamento muito característico, o do embate entre objectos diferenciados pelo dualismo *eu/não-eu* (a estranheza vem então desse fora de campo que é subitamente convocado e que permeia o que antes fora assimilado pelo próprio sujeito como interno). No fundo, a experiência da melancolia relativiza a própria noção do *eu* enquanto parte positiva do binómio sujeito/objecto, dado que aquilo que era percebido enquanto externo é incorporado na própria subjectividade como experiência psíquica e corporal. O objecto torna-se parte do sujeito.

A construção da identidade subjectiva, quer esteja mais ou menos consciente do seu carácter performativo, acarreta consigo, na sua dimensão social, uma certa dose de melancolia. A identificação com certos tipos ou constructos sociais de identidade implica necessariamente a perda ou a transformação de outros. A aparente fixidez literalizante da identidade revela-se afinal como dinâmica e maleável, e o sujeito tem de optar entre certo tipo de identificações (embora essa escolha nunca seja totalmente consciente). Tal como o melancólico, que incorpora o objecto amado que perdeu, o indivíduo que incorpora certo tipo de imagens ou representações que toma como fixas ou literais passa a ser povoado por fantasmas (e *fantasma* é precisamente o conceito que Deleuze e Guattari propõem ao abordar o problema da falta na sua relação com o desejo; veja-se como a publicidade não faz outra coisa senão produzir fantasmas através da instituição de uma relação de carência entre o consumidor e o seu desejo — aquilo que ele ainda não tem mas que deve forçosamente adquirir).

A melancolia freudiana produz-se no sujeito não quando o objecto é perdido, mas sim quando é incorporado pelo próprio sujeito. Quer isto dizer que não é tanto a experiência da perda, mas sim a experiência da incorporação de um objecto externo e irrecuperável que produz a melancolia, evidenciando assim o carácter fragmentado desse sujeito (e da possibilidade de indistinção entre ele e as suas fantasias). O sujeito passa a ser, ao mesmo tempo, *ele mesmo* e o objecto perdido (um amor de juventude, por exemplo). Essa experiência associativa (a introjecção) é simultaneamente dissociativa (ou seja, é na medida em que o sujeito se associa a uma imagem externa que a sua própria imagem interna é posta em causa).

Da mesma forma, a melancolia enquanto conceito proposto por Judith Butler diz respeito a essa percepção da própria fixidez da incorporação de certas imagens ou objectos. É como se o sujeito fosse sempre povoado por fantasmas, por objectos que lhe são estranhos e que só tornam evidente a fragilidade da sua unidade concebida enquanto essência. Mas esses fantasmas não são apenas mentais ou psicológicos, visto que eles ressignificam o próprio corpo do sujeito que os incorpora, isto é, eles tornam o corpo numa superfície de inscrição através dos condicionamentos impostos pela linguagem enquanto tecnologia política e diferenciadora. A melancolia de género manifesta-se fundamentalmente na experiência da circunscrição do prazer no corpo, desunindo-o através de processos discursivos e significativos de parcialização e codificação (por exemplo, e no interior de um discurso normativo, dir-se-ia que o ânus, enquanto zona abjecta, se encontra fora do corpo ou, pelo menos, na sua periferia marginalizada).

«Como actividade antimetáforica, a incorporação *literaliza* a perda *sobre* ou *dentro* do corpo e aparece, pois, como facticidade do corpo, o meio por que o corpo porta o "sexo" como sua verdade literal. A localização e/ou proibição dos prazeres e desejos em dadas zonas "erógenas" é justamente o tipo de melancolia diferenciadora de género que se infunde na superfície do corpo. A perda do objecto de prazer resolve-se incorporando esse mesmo prazer, pelo que o prazer é determinado e simultaneamente proibido através dos efeitos obrigatórios da lei diferenciadora de género.» (BUTLER, 2017: 160).

Esta dimensão antimetafórica associada à incorporação e à melancolia (pelo contrário, na psicanálise, a introjecção e o luto são experiências associadas à metáfora e à fala enquanto figurações da perda) implica que a ressignificação do corpo seja inconsciente ou naturalizada e, sobretudo, tomada como facticidade. Estamos de novo no território do automatismo, do *porque sim* žižekiano. Veja-se o exemplo: o sujeito que se toma como homem literaliza a verdade do sexo no seu próprio corpo (*eu sou homem e sou homem porque tenho um falo e é no falo que se dá o meu prazer*) e por isso circunscreve no corpo o seu próprio prazer delimitando e hierarquizando as suas zonas erógenas e não-erógenas. É aí que se manifesta a experiência da perda, já que o sujeito se conforma a determinadas zonas e formas de prazer em detrimento de outras. Foucault diria que não há verdadeiramente uma perda, antes uma transformação — que é sempre produtiva. No entanto, a própria fixidez do prazer produzido por determinadas identificações sociais que o sujeito incorpora seria suficiente para produzir o sentimento de melancolia butleriano (há perda relativamente a outras formas de prazer — específicas — e não no absoluto). E essa fixidez torna-se consciente precisamente quando o sujeito se põe em causa, quando ele pergunta a *si mesmo*: *porque é que eu tenho de desejar como um homem?* O que é deveras curioso neste enunciado é que é precisamente no momento em que o homem se debate com os constrangimentos performativos da sua masculinidade que ele pressente a natureza fabricada da sua própria identidade. Portanto, é nesse momento que ele pressente que os limites da sua identidade não são necessariamente aqueles que ele tomava como garantidos e que há uma espécie de indissociabilidade entre sujeito e sociedade (no fundo, é o pressentimento de que se podia ser homem como mulher, ou outra coisa qualquer e de que, portanto, o *ser-se homem* é mais uma questão de crença do que uma facticidade). É esta a experiência melancólica do sujeito, este pressentimento recorrente de que se incorporaram certos objectos e certas ficções na formação da própria subjectividade e de que esses objectos podiam ter sido outros quaisquer (portanto, de que não há uma causalidade inflexível entre o seu desejo e quem ele é). Há também uma certa dose de culpabilização auto-infligida no decorrer deste processo, já que o sujeito se responsabiliza pelas escolhas sociais que produziu ou que reproduziu (o homem sente-se melancólico e culpado por não ser uma mulher e por não ter acesso ao prazer ou à sexualidade de uma mulher). Ele vê-se preso na sua própria fantasia literalizante tal como o melancólico freudiano se via encerrado na fantasia do seu objecto perdido. E tanto um como o outro se confrontam com um corpo povoado e dividido por fantasmas: no primeiro caso, o que a literalização dos fantasmas produzia era a indissociabilidade entre sujeito e objecto, uma espécie de literalização dos objectos perdidos; no segundo caso, os fantasmas (essas identificações sociais também elas literalizadas) parecem produzir no próprio corpo a delimitação de zonas abjectas, fronteiras e territorialidades, hierarquias e circunscrições do prazer, carências e proibições.

Surge então a necessidade de identificar todo um conjunto de práticas concretas e subversivas que performativamente irão desconstruir a fixidez da identidade (por exemplo, um homem hétero que descobre sozinho ou com a sua parceira o prazer anal que lhe fora socialmente circunscrito). Não se trata apenas da descoberta pelo sujeito do seu próprio corpo ou do seu próprio prazer, mas, mais

importante do que isso, trata-se também da capacidade de um sujeito de recusar uma série de constrangimentos normativos socialmente implantados. A experiência da subjectividade é, portanto, e como já havíamos referido, uma experiência eminentemente política, uma espécie de jogo de se ser eu entre outros eus. Dir-se-ia que a experiência da decisão se manifesta fundamentalmente como experiência de unidade. No entanto, a decisão manifesta-se somente num dado momento do tempo, e é logo seguida de uma nova dúvida, ansiedade ou incerteza. Assim, quando o sujeito decide e age consoante a sua decisão, ele revela-se ao mundo e a *si mesmo* como uno apenas por uns instantes. O próprio acto performativo de *dizer eu* é então a forma concreta de o sujeito manifestar a sua unidade enquanto subtracção da multiplicidade. A questão não é tanto a de saber se o sujeito é uno ou não, mas que actos discursivos e necessariamente políticos lhe concedem, nem que seja na aparência, uma forma qualquer de unidade. *Dizer eu* pode ser um acto de resistência ao poder estabelecido, sendo esse mesmo acto também ele, e inevitavelmente, um acto de poder alicerçado num efeito de unidade.

«Confiando no pressuposto de que toda a fala supõe e implicitamente invoca a totalidade da linguagem, Wittig [1992] descreve o sujeito falante como alguém que, no acto de dizer "eu", "se reapropria da linguagem como um todo, procedendo apenas de si, com o poder de usar toda a linguagem". (...) Este privilégio de dizer "eu" estabelece um eu soberano, um centro de plenitude e poder absolutos; falar estabelece "o supremo acto de subjectividade".» (BUTLER, 2017: 239).

A subjectividade parece então constituir-se enquanto acto derradeiro pelo privilégio de invocar a linguagem (ainda que não possamos concordar com esta ideia de totalidade expressa por Monique Wittig). Ou seja, é apenas a partir do momento em que diz *eu* que o sujeito se estabelece, efectivamente, enquanto centro reflexivo de poder (a toda-poderosa consciência cartesiana é na verdade, e apenas, um acto discursivo). Não se trata de fundar a subjectividade pela linguagem, mas de regular e de mediar essa experiência através de práticas discursivas, performativas e reflexivas. O conceito de Preciado que atrás referimos — *corpo falante* — parece, portanto, ser paradigmático de toda esta concepção pós-estruturalista e feminista da subjectividade. Mas aprofundemos um pouco mais a relação precisa do sujeito com a linguagem.

«Todavia, não se trata de uma operação linguística, porque um sujeito nunca é condição de linguagem, nem causa de enunciado: não há sujeito, mas apenas agenciamentos colectivos de enunciação, sendo a subjectivação apenas um dentre eles, e designando por isso uma formalização de expressão ou um regime de signos, não uma condição interior da linguagem. Já não se trata, como diz Althusser, de um movimento que caracterizava a ideologia: a subjectivação, como regime de signos ou forma de expressão aponta para um agenciamento, isto é, para uma organização de poder que já funciona plenamente na economia, e que não vem sobrepor-se aos conteúdos ou a relações de conteúdos determinados como reais em última instância.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 176).

Então, e apesar de o sujeito invocar para *si mesmo* o privilégio da linguagem, ele não é nem condição de linguagem nem causa de enunciado: ele é já um

agenciamento colectivo de poder (que recolhe então as ferramentas linguísticas ao seu dispor). Mas a subjectivação em si não é uma operação linguística, antes uma formalização de expressão. Quer isso dizer que o sujeito não transcende, pela linguagem, o próprio real mas apenas que utiliza a linguagem para formalizar a expressão da sua transcendência imaginada. A subjectivação é apenas parte de um agenciamento (com a sua própria economia) que se inscreve num mundo já plenamente operacional. Portanto, tudo o que é subjectivo reconduz necessariamente para um fora (para uma rede intrincada de outros agenciamentos colectivos). O sujeito nunca é causa de enunciado; ele é, quanto muito, constituído pela própria enunciação (como já dizia Nietzsche, o sujeito é *acto!*). Como tal, a operação em jogo é a da capacidade discursiva de um sujeito se determinar como a sua própria causa (e não é isso que significa *dizer eu?*). Dir-se-ia que é essa a experiência fundamental do *ego*, outra representação reflexiva do sujeito que a partir de dado momento da história ocidental irá determinar a forma como o sujeito se apreende a *si próprio* e ao real. Por isso, podemos afirmar que o que é politicamente característico das sociedades ocidentais e capitalistas é esta recondução do sujeito para *si mesmo* a partir da figura do *ego* enquanto princípio de unidade (esta questão será mais amplamente explorada no capítulo seguinte). A noção pós-estruturalista de corpo tem como reivindicação primeira a maquinização da experiência, recolocando dessa forma o ser humano no fluxo material contínuo do real (o conceito de *hyle* proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O Anti-Édipo*) e descentrando-o assim de *si próprio* enquanto causa ou fundamento da subjectividade (corpo-máquina em vez de raiz do pensamento). A subjectivação é então um processo económico ou um agenciamento colectivo de um dado corpo (indissociável de uma sociedade) e é o próprio sujeito (enquanto acto) que pode ou não apropriar-se da linguagem para ressignificar o mundo. *Dizer eu* é o apogeu da experiência egocêntrica de um *corpo falante*, em que este procura representar os seus próprios limites através de um conjunto de operações disjuntivas ou subtractivas que nunca poderão corresponder à complexidade dos agenciamentos colectivos e económicos que o produzem. Esses limites verificam-se, pelo menos a um nível dito espacial, no próprio corpo enquanto superfície de inscrição da subjectividade. Mas será o corpo realmente uma unidade? Ou somos nós que já estamos condicionados socialmente para tentar unificar as suas diversas partes (que, como atrás vimos em profundidade, mais o desunem do que unem)? De qualquer forma, o acto discursivo de *dizer eu* (ou de *dizer meu* que, no fundo, poderão ser actos equivalentes) não pode ser reduzido a uma questão de unidade vs. multiplicidade. É preciso abordá-lo em toda a sua complexidade política.

Comecemos então por desconstruir o conceito de *totalidade*.

«Só acreditamos em totalidades *ao lado*. E se encontrarmos uma totalidade ao lado das partes, ela será um todo *dessas* partes, mas que as não totaliza, uma unidade *de todas* essas partes, mas que as não unifica, e que se lhes junta como uma nova parte composta à parte.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 45).

Quer isto dizer que o sujeito, enquanto unidade ou enquanto totalidade, é apenas mais uma parte ao lado de todas as suas outras partes. O *eu* dito num dado

momento do tempo, apesar de reivindicar a unidade — unificada — do sujeito, afigura-se apenas como mais uma *parte* que o constitui. E quais são, afinal, as outras partes que o constituem? O seu corpo, a sua memória, a sua identidade nas suas múltiplas expressões, os objectos do real que ele incorpora em *si*, todos os seus discursos e actos performativos... O sujeito é uma amálgama indefinível que, no entanto, contraria sistematicamente essa indefinição através, precisamente, da utilização da linguagem e do corpo como limite espacial (de um corpo capaz de dizer *eu*, portanto, de simular ou de representar a sua própria unidade). Mas se não há totalidades fechadas e absolutas, então o seu corpo é apenas mais uma parte que se junta às restantes: ao braço, à perna, ao ânus. O sujeito parece então ser capaz de simular uma certa unidade (embora a sua unidade advenha de uma subtracção, de uma necessária parcialização de *si*). Foquemo-nos por isso no *corpo falante* como fonte primária da subjectivação, já que a linguagem não é mera abstracção e provém sempre de um corpo que é também, e já, representação de *si mesmo*. A pergunta que emerge a propósito da subjectivação pelo corpo parece ser: de que forma a própria delimitação das partes se manifesta enquanto experiência política e hierárquica, que favorece certas regiões do corpo em detrimento de outras (portanto, de que forma a parcialização do corpo é já resultado de certos princípios socialmente estabelecidos de prazer, de diferenciação de sexo, de género ou de raça e ainda de reprodutibilidade da espécie) e de que forma a regulação dessas partes enquanto partes administra, perpetuando, esses mesmos princípios estabelecidos?

«Talvez a afirmação mais controversa de Irigaray tenha sido a de que a estrutura da vulva são "dois lábios que se tocam"; constitui o prazer não unitário e autoerótico das mulheres antes da "separação" desta duplicidade mediante o acto de penetração, privador de prazer, do pénis. (...) Tal como Monique Plaza e Christine Delphy, Wittig tem defendido que a valorização feita por Irigaray dessa especificação anatómica é em si uma replicação acrítica de um discurso reprodutivo que marca e delimita o corpo feminino em "partes" artificiais como "vagina", "clítoris" e "vulva". Numa palestra em Vassar College, perguntaram a Wittig se ela tinha uma vagina, ao que ela respondeu que não.» (BUTLER, 2017: 301).

Sabendo que a diferenciação de género ocorre fundamentalmente (através de processos de literalização e de naturalização) ao nível dos corpos, o discurso feminista não pôde senão radicalizar a própria concepção política da anatomia humana. Como é evidente, os discursos feministas não são consensuais e, entre eles, o de Monique Wittig afirma-se como um dos mais fascinantes. Opondo-se ao radicalismo lésbico de Luce Irigaray (fundado em posições um tanto essencialistas), Monique Wittig procura desconstruir a divisão do corpo em partes artificiais, já que essa divisão, segundo ela, mais não faz do que replicar acriticamente o discurso masculino dominante. E é, de facto, como temos visto, o próprio corpo humano a superfície preferencial de inscrição do poder através da linguagem naturalizada em facticidade. É por isso que a resposta de Monique Wittig é tão importante e subversiva, porque ela desconstrói os princípios mais essenciais da nossa subjectividade que damos como adquiridos e que são, sempre, e em primeira instância, os do próprio corpo (do corpo enquanto *consciência de si*; e tome-se como paradigmático o célebre exemplo do beliscar da

pele em que um sujeito confirma para *si mesmo* se estará ou não a sonhar...). Porque a questão mais importante a colocar não é se há mesmo um pénis ou uma vagina (pergunta, aliás, impossível de responder), mas sim que formas de regulação e de controlo de subjectividade servem a existência simbólica e discursiva dessas diferentes partes do corpo.

«Haverá um corpo "físico" anterior ao corpo perceptualmente percebido? É impossível decidir esta questão. Não é só a aglomeração de atributos sob a categoria de "traços" que é suspeita, mas a própria discriminação desses "traços". Que o pénis, a vagina, os seios, etc, sejam *nomeados* partes sexuais é uma restrição do corpo erógeno a essas partes e uma fragmentação do corpo enquanto todo. Na verdade, a "unidade" imposta no corpo pela categoria de sexo é uma "desunidade", uma fragmentação e compartimentação, e uma redução da erogeneidade.» (BUTLER, 2017: 235).

Revelador deste desmembramento ou parcialização poderá ser o acto comum de um sujeito se olhar ao espelho, tentando abarcar no reflexo toda a dimensão do seu corpo. No entanto, há sempre uma parte que lhe escapa: as costas, a nuca, os pés, o ânus... O sujeito só se unifica impondo o desmembramento de outras partes (pelo que, como diziam Deleuze e Guattari, ele será sempre parte). Toda e qualquer unificação parece na verdade remeter para um processo de parcialização (a unidade só se manifesta enquanto parte ou enquanto aparência de todo).

«A associação do desejo com o real — isto é, a crença de que partes do corpo, o pénis "literal", a vagina "literal", que provocam prazer e desejo — é precisamente o tipo de fantasia literalizadora que caracteriza a síndrome da heterossexualidade melancólica. (...) A perda da identidade é recusada, e o amor mantido ou encriptado nas partes do próprio corpo, literalizado na suposta facticidade anatómica do sexo. Vemos aqui a estratégia geral de literalização como uma forma de esquecimento, pela qual, no caso de uma anatomia sexual literalizada, "esquece" o imaginário e, com ele, uma homossexualidade imaginada.» (BUTLER, 2017: 164 e 165).

O que Judith Butler parece querer dizer é que, por exemplo, a construção identitária de um modelo de heterossexualidade através do corpo implica que seja posto de lado (perdido) o modelo da homossexualidade, e que é, portanto, do próprio corpo (enquanto literalização de certas ficções sociais) que brota a experiência da melancolia.

A literalização pode ser então entendida como um dos dispositivos simultaneamente mais subtis e poderosos do controlo de subjectividade (herdados histórica e culturalmente, é certo, mas que o capitalismo aperfeiçoou...). Assim também se explica, em parte, o interesse de Deleuze e de Guattari em abrirem o corpo à sua própria multiplicidade, procurando para lá da codificação edipianizante. Porque eles sabem bem que o seio não é nem pode ser um elemento neutro, pois reconduz automaticamente para um conceito de mãe, da mesma forma que o *falo* reconduz automaticamente para um conceito de pai (literalizando cada um no corpo, e respectivamente, as ficções da maternidade e da paternidade). O corpo já foi territorializado (e não tem sido senão outra coisa

ao longo dos tempos) pelos signos e mecanismos do poder. De que forma pode então o desejo navegar à volta das partes codificadas pela sociedade como diferenciadoras ou abjectas? Como pode o desejo subverter a melancolia instituída politicamente no sujeito? Pois o corpo é como um mapa no qual se delimitam fronteiras e passagens, proibições e prazeres e, sobretudo, práticas e lugares abjectos.

Também em certas culturas africanas (que, como objecto de estudo, fizeram a delícia de tantos antropólogos europeus) o corpo parece manifestar a sua importância mais pela parcialização do que pela unidade, ao ponto de várias das suas partes serem mesmo sacralizadas.

«Os próprios órgãos internos ou certas partes do corpo (os rins, a cabeça, o dedo grande do pé) são muitas vezes concebidos como autónomos, sede, por vezes, de uma presença ancestral e, por isso, objecto de cultos específicos. O corpo torna-se assim um conjunto de lugares de culto; distinguem-se neles zonas que constituem objecto de unções ou de lustrações.» (AUGÉ, 2016: 56).

Nas culturas ocidentais, era no corpo do soberano que se pretendia reunir a diversidade populacional dos reinos (sendo a unidade desse corpo constituída por todos os seus súbditos — transformados assim em partes ou peças sem qualquer valor intrínseco — que ele incorporava simbolicamente através dos diferentes actos de veneração — assim se explica o costume, transversal a várias culturas, da imobilidade do monarca para veneração da corte e dos súbditos, corpo esse transformado em espectáculo de *si mesmo* e de *si mesmo* enquanto reino!). Este corpo — isto é, esta emanção de poder — é também alvo de uma interessante análise em *O Anti-Édipo*, já que Deleuze e Guattari analisam historicamente a transição das territorializações da terra para o corpo do soberano — esse fundamento regulador e unificador das grandes monarquias — e a consequente desterritorialização deste pela moeda-dinheiro, que pretensamente democratizaria os fluxos do desejo e do poder (coisa que os valores burgueses e capitalistas não permitiram de todo). A moeda seria apenas uma falsa promessa de libertação do corpo do soberano, corpo esse a cujos limites corresponderiam literalmente os limites do seu próprio território (indissociabilidade macabra entre o corpo e a nação...).

Regressemos então a esta questão dos limites externos do corpo. Sobre Mary Douglas (a autora feminista de *Pureza e Perigo*), Judith Butler escreve:

«A sua análise sugere que o que constitui o limite do corpo nunca é meramente material, mas que a superfície, a pele, é sistematicamente significada por tabus e transgressões antecipados; na verdade, as fronteiras do corpo tornam-se, na sua análise, os limites do social *per se*. Uma apropriação pós-estruturalista entende as fronteiras do corpo como os limites do socialmente *hegemónico*. Douglas [1991] observa que o corpo "é o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias".» (BUTLER, 2017: 263 e 264).

Dir-se-ia então que o corpo é o modelo finito do *eu*. Mas o que é o corpo? E quais os seus limites? Portanto, quais os limites do *eu*? Se as fronteiras do corpo são os

limites do socialmente hegemónico, isto só quer dizer que a marcação desses limites indica um dos palcos fundamentais da relação entre o sujeito e o *socius*. De facto, e não sendo esse palco meramente material, poderíamos dizer que o corpo é como uma tábua onde se inscrevem os mandamentos da sociedade. Onde o corpo acaba, acaba também a rede simbólica que o desejo articula e conhece (para Lacan, o *objet petit a*, sendo inalcançável, permitia, no entanto, a manutenção da ordem simbólica do conhecimento). Pelo contrário, e como diriam tanto Judith Butler como Julia Kristeva, aquilo que excede e/ou ultrapassa os limites do corpo excede também a sociedade e a linguagem, tornando-se objecto.

«O que constitui, pela divisão, os mundos "internos" e "externos" do sujeito é uma margem e fronteira mantidas de forma ténue com intuitos de regulação e controlo social. A fronteira entre o interno e o externo é co-fundada por essas passagens excrementícias pelas quais o interno se transforma de facto no externo, e essa função excretória se converte, por assim dizer, no modelo por que se concretizam outras formas de diferenciação de identidades. Para que os mundos interno e externo se mantenham absolutamente distintos, toda a superfície do corpo teria de conseguir uma impermeabilidade impossível. Esta selagem das suas superfícies constituiria a fronteira inconsútil do sujeito; mas este encerramento seria invariavelmente explorado justamente pela imundície excrementícia que teme. (...) O "interno" e o "externo" fazem sentido apenas por referência a uma fronteira mediadora que pugna pela estabilidade.» (BUTLER, 2017: 267).

O próprio corpo parece então embarcar neste jogo constante de relativização das suas fronteiras através da produção de excrementos (da sua auto-externalização, ou da sua recondução para o exterior). Talvez por isso tudo o que expulsemos do corpo (excrementos, urina, vómito) seja codificado como objecto. Em primeiro lugar, já não nos faz falta (portanto, perde o seu lugar na economia da produtividade do sujeito); em segundo lugar, lembra-nos a própria volatilidade do nosso corpo enquanto fronteira. Qualquer tipo de limite interior/exterior estará dependente de uma concepção política da realidade. Uma possibilidade subversiva de se conceber o *eu* é enquanto elemento puramente extrínseco. Não há, portanto, verdadeira interioridade e o indivíduo só é psicológico na medida em que é um reflexo de um conjunto de processos históricos e materiais, de um meio biológico e químico e de uma sociedade. Daqui não se pretende extrair uma tese anti-psicológica (até porque isso seria cair num novo dualismo) mas sim reforçar a economia social, bioquímica e política da psicologia.

«Cada um passa por tanto corpo em cada um.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 61).

«Ninguém faz amor com amor sem se constituir para si próprio, com o outro ou com os outros, um corpo sem órgãos. Um corpo sem órgãos não é um corpo vazio e despojado de órgãos, mas um corpo sobre o qual o que serve de órgãos (lobos, olhos de lobos, queixadas de lobos?) distribuem-se segundo fenómenos de multidão, segundo movimentos brownianos, sob forma de multiplicidades moleculares. O deserto é povoado. É, pois, menos aos órgãos que se opõe, do que à organização dos órgãos enquanto compõe um organismo. O

corpo sem órgãos não é um corpo morto, mas um corpo vivo, tanto mais vivo, tanto mais efervescente, que faz saltar o organismo e sua organização. Saltam piolhos sobre a areia da praia. As colónias da pele. O corpo pleno sem órgãos é um corpo povoado de multiplicidades.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 55).

«Personne ne fait l'amour avec amour sans constituer à soi tout seul, avec l'autre ou les autres, un corps sans organes. Un corps sans organes n'est pas un corps vide et dénué d'organes, mais un corps sur lequel ce qui sert d'organes (loups, yeux de loups, mâchoires de loups?) se distribuent d'après des phénomènes de foule, suivant des mouvements brownoïdes, sous forme de multiplicités moléculaires. Le désert est peuplé. C'est donc moins aux organes qu'il s'oppose, qu'à l'organisation des organes en tant qu'elle compose-rait un organisme. Le corps sans organes n'est pas un corps mort, mais un corps vivant, d'autant plus vivant, d'autant plus grouillant qu'il a fait sauter l'organisme et son organisation. Des poux sautent sur la plage de la mer. Les colonies de la peau. Le corps plein sans organes est un corps peuplé de multiplicités.» (DELEUZE E GUATTARI, 1980: 43)

O *corpo sem órgãos* (conceito fundamental na obra conjunta de Deleuze e Guattari) é então esse corpo oposto à sua própria organização, um corpo não despovoado, mas povoado por multiplicidades (*des poux* — as pulgas — tradução livre do original francês supra-citado) e, portanto, impossível de hierarquizar. Amar é abrir um corpo à sua própria multiplicidade, desterritorializando-o (é procurar as unidades cada vez mais pequenas: o rabo, a nádega, o cu, o ânus; e é meter os dedos lá no fundo, para além do ânus, até encontrarmos outra coisa que já não sabemos o que é — um ânus voador, talvez...). É procurar as intensidades tão pequenas que a unidade perca qualquer possibilidade de sentido.

«Mas sobretudo o que ele não é, de modo algum, é uma projecção: não tem nada a ver com o corpo de cada um nem com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 14).

O *corpo sem órgãos* é o corpo sem a sua representação (*o corpo sem imagem*). Ele é o corpo sem o próprio conceito de corpo (o que está para além do próprio conceito) e é por isso que é tão difícil ser pensado (afinal, como é que podemos dissociar o corpo do conceito incorporado que dele temos?). Mas toda a filosofia materialista procura, ou deveria procurar, precisamente *isto*: o que está antes da ideologia (portanto, o que está para além dos nossos conceitos instituídos). Isto não significa dispensar a máquina analítica (o pensamento) ou a própria filosofia, mas distinguir entre tipos de filosofia (*a miséria da filosofia*, como lhe chamava Marx) e, sobretudo, tentar subverter os processos políticos que fundam uma sociedade normalizada em princípios de opressão.

«O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é precisamente o fantasma, o conjunto de significâncias e de subjectivações. (...) Um CsO é feito de tal maneira que não pode ser ocupado, povoado senão por intensidades.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 301 e 303).

O *corpo sem órgãos* é o corpo desorganizado. A luta, como dizem Deleuze e Guattari, é contra o organismo mais do que contra os órgãos em si. É a

organização hierárquica do próprio corpo (cabeça, braço, perna) que deve ser subvertida, organização que é estruturada pelas operações de significância e subjectivação. Porque a experiência do corpo é a experiência política da ordem, da hierarquia e da divisão. E é por isso mesmo que Deleuze e Guattari dão como exemplos de subversão as figuras semióticas do *masoquista*, do *drogado*, do *esquizo*, do *hipocondríaco* e do *paranóico*. De diversas formas, todos eles lutam contra o seu próprio organismo (enquanto estrutura de ordenação política, que no corpo ordena a experiência da subjectividade), fazendo recircular as intensidades domesticadas, alinhadas, pacificadas.

É por isso que a criança antes de ser edipianizada (ou poderia dizer-se também aburguesada) é tão enigmática. Como funciona, afinal, o inconsciente antes de ser domesticado pelo teatro das representações? O conceito de *corpo sem órgãos* liga-se então à teoria dos objectos parciais de Mélanie Klein, que ela não soube levar aos seus limites, permanecendo no plano idealista (onde o seio era ainda um equivalente da mãe e o comboio um equivalente do pai).

«Não é exacto que o seio seja extraído do corpo da mãe, porque ele existe como peça de uma máquina desejante, em conexão com a boca, e extraído de um fluxo de leite não-pessoal, raro ou denso. Uma máquina desejante, um objecto parcial, não representam nada: não são representativos. São suportes de relações e distribuidores de agentes; mas esses agentes não são pessoas, tal como as relações não são intersubjectivas. São relações de produção enquanto tais, agentes de produção e de anti-produção.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 49).

O leite não significa a mãe, o comboio não significa o pai. A questão aqui determinante é o carácter não-representativo dos objectos parciais antes de qualquer processo de codificação simbólica (e a instauração de uma cadeia de signos que só remetem para outros signos, constituindo assim uma complexa estrutura semiótica de poder). Porque a significação totaliza e os códigos hierarquizam e é assim que o *falo* significa não só o pai, mas o homem e a própria masculinidade e é assim que a masculinidade se sintetiza na imagem do *falo-todo-poderoso* (será que se pode dizer que toda a linguagem remete para uma ideia de deus?). A própria mulher, tanto na psicanálise freudiana como lacaniana, só é concebida em função do *falo* (portanto, em função de uma negatividade ou falta que se manifestam como uma inveja) o que torna evidente o facto de a psicanálise ser uma ciência de homens para homens (incapazes de olharem para fora do seu umbigo).

«A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi rapidamente ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se um inconsciente produtivo por um inconsciente expressivo (o mito, a tragédia, o sonho...).» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 28).

A psicanálise domesticou-se enquanto ciência burguesa que recusou ver a dimensão produtiva do inconsciente. Daí que nunca tenha compreendido verdadeiramente que as ficções humanas são apenas isso: ficções. A psicanálise

literalizou aquilo que julgava descobrir no inconsciente: que o comboio *é* o pai e que a estação *é* a mãe. Daí que todas as teorias normativas de identidade (bem como dos seus desvios) que esta ciência produziu sejam fundamentalmente essencialistas, elegendo a ordem simbólica como a fundadora da própria subjectividade (através de diversos momentos decisivos e determinantes de repressão da estrutura psíquica do sujeito: por exemplo, a proibição do incesto ou da homossexualidade...).

«O tabu do incesto é a lei jurídica que se diz proibir os desejos incestuosos e ao mesmo tempo construir certas subjectividades de género mediante o mecanismo de identificação obrigatória. (...) Dito de outra forma, a lei que proíbe essa união é a mesma lei que convida a ela, e já não é possível isolar a função repressiva da função produtiva no tabu jurídico do incesto.» (BUTLER, 2017: 172 e 173).

O tabu do incesto surge, na lógica de produção de subjectividade analisada por Judith Butler, associado também ao tabu da homossexualidade, uma vez que o momento em que se expressa a proibição do pai à sexualidade entre filho e mãe parece ser o mesmo em que se verifica o deslocamento do desejo para a identificação com o objecto proibido (isto é, a proibição reprime e produz o desejo do sujeito pelo sexo oposto). Aqui, no entanto, temos de nos demarcar da posição de Judith Butler (neste ponto bastante lacaniana) pois parece-nos bem mais precisa a teoria do desejo de Deleuze e Guattari que critica precisamente esta ideia psicanalítica de que o desejo surge depois da proibição. Portanto, não seria a proibição do incesto o mecanismo repressivo fundador nem da diferenciação de género nem da sexualidade do sujeito (e aqui Butler parece contradizer-se ao atribuir a experiência da subjectividade a uma espécie de momento de génese simbólica, em vez de a um conjunto repetido e reiterado de práticas discursivas). Até porque, se o desejo é efectivamente produzido por este tabu do incesto, como se explicaria a produção da homossexualidade? Dir-se-ia que esta regra (para além do mais, universalizante) teria de fundar inequivocamente em cada sujeito a experiência determinante da heterossexualidade. Não podemos considerar a experiência da homossexualidade como uma espécie de desvio da proibição original do incesto como se fosse a excepção que confirmasse a regra. Parece-me bem mais plausível que a experiência da sexualidade se produza através do relacionamento particular de cada sujeito com um conjunto de práticas, discursos e intensidades com os quais se vai cruzando desde a mais tenra idade. Não há momento fundador da sexualidade, nem poderia haver, dado que ela não é uma experiência estática nem una (ninguém é necessariamente hetero ou homossexual durante toda a sua vida, o que põe em causa o próprio dualismo das categorias).

Há, no entanto, uma espécie de primeiro momento em que o *socius* atribui à criança recém-nascida um sexo e um género (primeiro na figura da instituição médico-legal que decide o sexo biológico da criança e depois na figura dos pais que escolhem um nome em concordância com esse sexo). Mas isto mais não é do que um primeiro discurso que se estabelece sobre o sujeito (e que ele será ensinado a repetir e a reiterar) e que na verdade não funda em si nenhuma experiência de sexo ou de género. Veja-se o que escreve Judith Butler:

«O marcador de género parece "qualificar" corpos como corpos humanos; a resposta à pergunta "é menino ou menina?" é o momento em que um bebé se torna humanizado.» (BUTLER, 2017: 229).

Este primeiro momento de marcação é por isso o momento em que o bebé, enfim, se humaniza (isto é, até esse momento aquele bebé era pouco mais do que um objecto e não possuía ainda o estatuto de sujeito que a sua humanização lhe concede). A subjectividade só é concedida socialmente a quem adquire o estatuto de humano e só é humano quem passou pelo processo de marcação e diferenciação de género.

Eis portanto, três das estratégias determinantes (e indissociáveis umas das outras) na regulação normativa da experiência da subjectividade: a marcação (ao nível da identidade em todas as suas múltiplas formas: sexo, género, raça, sexualidade), a identificação obrigatória (*ou és isto ou és aquilo, e tens de ser alguma coisa!*) e a literalização do sexo nos corpos. Há então uma grande diferença entre o que pode ser considerada a experiência mandatária da unidade do corpo (através da produção e regulação normativa dos diversos dualismos já analisados) e o momento em que o sujeito se convoca a *si mesmo* e em que, dizendo *eu*, é capaz de performar a sua unidade num gesto de resistência. Pois para sobreviver num mundo de imagens unitárias o sujeito é forçado ele mesmo a unificar a sua própria experiência (uma rapariga *trans* que diga: *sim, eu sou uma mulher!*, está de facto a afirmar a sua subjectividade num gesto decisivo de auto-preservação e de resiliência à norma enquanto põe em causa a rigidez dos dualismos de sexo/género e, por isso, os seus princípios estáticos de unidade). De forma diferente, a paródia da unidade (o *drag queen* ou o *drag king*) afirma-se também como uma forma igualmente justa ou necessária do sujeito se auto-preservar, desconstruindo no processo as noções normativas de identidade.

4. A UNIDADE COMO PROJECTO IDEOLÓGICO DE DOMINAÇÃO

4.1 - ALMA, COGITO, EGO: AS FUNÇÕES POLÍTICAS DO EU

Resumindo alguns conceitos analisados no capítulo precedente, podemos então dizer que a subjectividade é um processo que diz respeito a um agenciamento colectivo — e reiterado — de enunciação. Os próprios enunciados ditos e performados pelo sujeito já são parte integrante desse agenciamento (tal como a própria enunciação, que mais não é do que o acto de enunciar). Eles (os diversos agenciamentos) integram então projectos políticos mais ou menos conscientes, com níveis diferentes de intensidade. O sujeito não é causa de nada, muito menos causa de *si* (ele é já um efeito, um produto — não apenas psicológico e social, mas também político, discursivo, biológico, químico, económico). Ele integra-se numa série de agenciamentos colectivos (e por colectivo entenda-se referente a uma multiplicidade) e só pode ser concebido como unidade se o subtrairmos dessa mesma multiplicidade. No entanto, e ao longo da história das sociedades ocidentais, o que mais se verificou foram experiências analíticas, sintéticas e discursivas de determinação do sujeito como transcendente (portanto, do sujeito como causa e unidade de *si próprio* e, até certo nível, dependendo da ideologia — ou filosofia — em questão, do próprio real). Partindo deste pressuposto histórico, este quarto capítulo procurará pensar os motivos políticos, económicos e ideológicos por detrás da instituição de determinados conceitos unitários na representação social do sujeito (nomeadamente os de *cogito*, *ego* e *alma*) bem como as razões pelas quais as culturas ditas humanas apresentam esta tendência inequívoca para a individualização dos seus sujeitos (que adquire a máxima expressão no capitalismo e no conceito de *hiper-eu* que iremos abordar mais adiante e que procura descrever o sujeito ocidental da contemporaneidade).

Este primeiro subcapítulo dedicar-se-á a uma análise do conceito de *alma* na obra de Michel Foucault *História da Sexualidade Volume III — O Cuidado de Si*, do conceito de *cogito* em René Descartes e do conceito de *ego* em Max Stirner, procurando assim compreender-se quais as relações políticas de determinação e sujeição por detrás de conceitos aparentemente tão díspares no tempo. O segundo subcapítulo focar-se-á em dois fenómenos sociais de grupo: o de *massa* e o de *matilha*. A importância desta análise deve-se à necessidade de conceber o sujeito nas suas formas de organização social e concreta (já que o sujeito não é uno nem transcendente, ele deve ser pensado a partir de fenómenos concretos e de práticas específicas sociais e de grupo). Aqui veremos como a forma tendencial de organização do sujeito no Ocidente foi sistematicamente a de massa: produzindo-se assim um efeito de homogeneização e, portanto, de unidade, em que os indivíduos são simultaneamente desindividualizados (perdendo a sua autonomia e capacidade de agência própria) e submetidos a uma ordem hierárquica e estática onde servem apenas como elementos funcionais. O terceiro sub-capítulo pensará formas de dissolução desta unidade

do sujeito. Para tal, o conceito de *esquizofrenia* (enquanto método) de Gilles Deleuze e de Félix Guattari será fundamental. Abordaremos também a obra *The Politics of Experience*, de Ronald Laing (que muito influenciou a desconstrução pós-estruturalista do dualismo *razão/loucura*). O quarto e último sub-capítulo procurará abordar o problema da normalização social através do seu entrelaçamento com a unidade estabelecida do ego. Para tal serão analisados três mecanismos psicossociais que serão para nós do maior interesse: a vingança, a paranóia e a marcação.

Começamos então este sub-capítulo, e dando novamente um passo atrás, por uma passagem do livro de Max Stirner, *O Único e a sua Propriedade*:

«A partir do momento em que vê a luz do mundo, um ser humano busca encontrar-se e conquistar-se a si próprio no meio da confusão em que, com tudo o que há nesse mundo, se vê lançado sem orientação. // Mas, por outro lado, tudo aquilo com que a criança contacta se rebela contra as suas intervenções e afirma a sua própria existência. // Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo* e ao mesmo tempo entra em colisão com tudo o resto, a *luta* pela auto-afirmação é inevitável. // *Vencer* ou *sucumbir* — entre estas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor será *senhor*, o vencido *súbdito*: aquele exerce a *soberania* e os "direitos de soberania", este cumpre, com respeito e reverência, os seus "deveres de súbdito". // Mas os dois são *inimigos*, e estão sempre alerta, atentos às *fraquezas* do outro: as crianças em relação aos pais, os pais em relação aos filhos (por exemplo ao seu medo), e, ou o bastão vence o homem, ou o homem vence o bastão.» (STIRNER, 2004: 15).

Julgo que esta passagem é paradigmática ao menos de uma coisa: de que o pensamento ideológico que o próprio capitalismo produziu sobre si próprio ao longo da história possui esta característica constante de procurar a sua própria neutralização. Max Stirner (filósofo alemão do século XIX considerado por muitos como precursor do anarco-capitalismo e conhecido fundamentalmente pelo seu magnum opus que aqui cito, *O Único e a Sua Propriedade*) parte do pressuposto de que exista um *si próprio* e de que esse *si próprio* possua um desejo qualquer natural e intrínseco de se encontrar e de se conquistar no meio da confusão de que emerge com todas as outras coisas. E, porque cada coisa se centra em *si mesma* e, ao mesmo tempo, colide com as outras, é inevitável o combate pela auto-afirmação. O que temos aqui é não só a valorização radical do *si próprio* enquanto naturalização de uma construção abstracta, mas também o elogio e a ostentação da inevitabilidade do combate pela auto-afirmação, portanto, do combate pelo individualismo (de todas as coisas, de todos os *si próprios*). O que é naturalizado não é apenas a existência de um *si próprio* mas também a sua natureza violenta (expressa na inevitabilidade de uma colisão e de um combate entre todas as coisas), bem como o facto de a cada *si próprio* corresponder esta noção de uma coisa centrada em *si mesma*.

Um si próprio é uma coisa e cada coisa não só toma conta de si própria como, ao mesmo tempo, entra em colisão constante com todas as outras.

O mundo ideológico de Max Stirner, que pode bem ser tomado como paradigma de uma certa concepção do *eu* e do sujeito no capitalismo, é um mundo de

unidades fechadas, autónomas e em colisão violenta umas com as outras (não é esta afinal a concepção competitiva e hierárquica do indivíduo que ainda vigora na sociedade neo-liberal?).

Uma pergunta a colocar depois destas considerações: não será o próprio delimitar de um *si próprio* enquanto disjunção segregativa do real na sua multiplicidade bem como a atribuição que lhe é feita de uma natureza dita assertiva, auto-afirmativa e violenta um dos dispositivos fundamentais produtores dessa mesma violência que é depois reconhecida como uma sua essência qualquer? Creio que sim. Mas o que é que produz esse dispositivo (essa crença) é a questão política e filosófica a colocar. Porque não podemos aceitar de forma alguma nem a naturalização do *si próprio* nem a naturalização da sua violência intrínseca sem antes colocar a seguinte questão: que funções políticas cumprem a produção e a regulação (conceptual, social e prática) desse mesmo *si próprio* (e da violência que lhe é atribuída)?

«Em todas as formas de alienação, o indivíduo concreto só tem valor a partir do momento em que participa do abstracto, isto é, desde que possua dinheiro, desde que seja um cidadão do estado, um homem diante de Deus, um *si* no sentido filosófico.» (JAPPE, 2008: 24).

A existência de um *si* é para Anselm Jappe (e para uma certa tradição marxista e anarco-marxista) *já* uma forma de alienação que coloca este problema num determinado discurso de crítica aos dispositivos capitalistas de controlo de subjectividade. O *si próprio* é então um mecanismo de alienação produzido tanto pelo sistema capitalista como pelas filosofias idealistas: é uma forma de abstracção que estranha o indivíduo, enquanto corpo social ou colectivo, da realidade que ele habita e dos outros corpos que o rodeiam (nomeadamente, através da imposição de um inevitável dualismo *eu/não-eu*). Poderíamos também dizer que o *si próprio* começa por alienar o sujeito da existência concreta de um *outro* bem como da sua própria experiência eminentemente social e inter-subjectiva (uma das grandes preocupações, como é sabido, da teoria marxista, e desde logo expressa nos *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1848*, de Karl Marx), declarando, em vez disso, a autonomia, a independência e a soberania do *eu*. Independentemente de o pós-estruturalismo radicalizar certas concepções da subjectividade (Deleuze e Guattari afirmam que as relações não são inter-subjectivas mas sim agenciamentos de produção e anti-produção), num ponto ele parece convergir com o marxismo: o *si próprio* (indissociável do *cogito* ou da consciência) implica a utilização transgressiva (e transcendental) das sínteses disjuntivas do real (desejo-produção). Ainda que não utilizando necessariamente os mesmos conceitos, o problema do *eu* (enquanto determinação de um sujeito da *sua* própria realidade) parece ser visto por ambos os discursos (marxismo e pós-estruturalismo) como uma recaída no idealismo que ignora, precisamente, a subjectivação enquanto agenciamento fundamentalmente económico (inserido num conjunto de processos materiais, históricos e culturais que só podem ser pensados a partir de um ponto de vista materialista e de uma categoria como a da multiplicidade). O *cogito* é, precisamente, um dos conceitos filosóficos que pretende reduzir a complexidade dos agenciamentos económicos de subjectivação a uma estrutura *a priori* que funciona como princípio de unidade do próprio sujeito. De alguma forma,

podemos conceber o *cogito* como a traição máxima da filosofia ocidental à própria realidade (todo o pensamento idealista que se produziu antes e depois parece convergir de alguma forma no *cogito ergo sum* de Descartes; mesmo Kant, que não era um idealista radical e que admitia a existência da *coisa em si*, defendia que o conhecimento se podia ter a si mesmo como objecto de compreensão rigorosa através do estudo das suas próprias leis). Façamos então uma breve paragem no momento fundador do racionalismo científico que é também o expoente máximo de um certo tipo de antropocentrismo, o que concebe o ser humano, na figura do sujeito, como centro da verdade, do conhecimento e da razão (efectivamente, como centro de toda a realidade):

«Mas logo de seguida me dei conta de que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, se impunha necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia receber sem escrúpulo como primeiro princípio da filosofia que eu procurava. // Depois, examinando com atenção o que eu era e vendo que podia fingir não ter corpo algum e não existir nenhum mundo nem lugar onde eu estivesse, verificava que não podia, por isso, fingir que não existia. (...) De sorte que este eu, ou seja a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que ele. E, ainda que o corpo não existisse, a alma não deixaria de ser tudo o que ela é.» (DESCARTES, 2003: 77 e 78).

Primeiro, parece evidente que a filosofia cartesiana é já produto de um dualismo verdade/mentira que estabelece como inequivocamente verdadeiro o próprio sujeito a partir do qual toda a verdade do mundo pode ser sinteticamente analisada. Mas Descartes nunca faz a pergunta meta que poderia abalar os seus próprios pressupostos: porque é que o pensamento é necessariamente verdadeiro? Ou seja, se a fórmula lógica cartesiana surge precisamente do confronto do filósofo com o erro, o que é que é assim tão evidente no próprio pensamento que não possa também ser considerado como errado? Diz-se que o *cogito* cartesiano é produto de um juízo intuitivo mas, na verdade, ele apresenta uma construção dedutiva e lógica: penso, *logo* existo. Ele surge da constatação da possibilidade do erro e da falsidade, mas o paradoxo é o seguinte: se tudo pode ser falso, então é evidente que há ao menos uma coisa verdadeira (a saber, que tudo é falso!); e essa coisa verdadeira é evidentemente a consciência, pois é ela que determina essa falsidade; no entanto, e levando este pensamento às últimas consequências (o que Descartes nunca faz), poder-se-ia dizer que, se tudo é falso, então a própria verdade de que tudo é falso é falsa também, deduzindo-se assim que nem tudo é, necessariamente, falso; e se nem tudo é falso, a consciência pode ser tanto falsa como verdadeira. Como se vê, não há propriamente uma verdade (que funcione como princípio fundador de uma forma de pensar científica) que se possa extrair desta proposição porque ela se fecha nesse dualismo vicioso (verdade/mentira).

«O sujeito do enunciado tornou-se o "respondente" do sujeito de enunciação, sob uma espécie de ecolalia redutora, numa relação biunívoca. Esta relação, este rebatimento, também é, precisamente, o da realidade mental sobre a realidade dominante. (...) Há aí uma estranha invenção: como se o sujeito duplicado fosse, sob uma das suas formas, *causa* dos enunciados de que faz ele

próprio parte sob a outra das suas formas. É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais obedeces aos enunciados da realidade dominante, mais comandas como sujeito da enunciação na realidade mental, porque finalmente tu só obedeces a ti mesmo, é a ti que tu obedeces! É, apesar de tudo, tu que comandas, enquanto ser razoável... Inventou-se uma nova forma de escravatura, ser escravo de si mesmo, ou a pura "razão", o Cogito. O que há de mais passional que a razão pura? Há uma paixão mais fria e mais extrema, mais interessada, do que o Cogito?» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 175).

Deleuze e Guattari desconstruem implacavelmente o racionalismo científico do *cogito* atribuindo-lhe na verdade uma dimensão passional e extrema, interessada e fria. É o *eu* que só se consegue contemplar a *si próprio*, já que ele assume a função de um legislador-sujeito (isto é, ele concentra em si todos os poderes de decidir sobre a verdade e sobre a mentira; do que se extrai como óbvio que a primeira verdade a ser estabelecida, pois confirma e legitima o seu poder, é a da sua própria existência — *penso, logo existo*). A relação biunívoca de que falam Deleuze e Guattari prende-se com a produção de um novo dualismo nesta concepção do sujeito: por um lado, ele é o sujeito do enunciado (o sujeito que é *dito*) e, por outro, é o sujeito da enunciação (o sujeito que *diz*). No fundo, o paradoxo é o seguinte: tu dizes-te a ti próprio enquanto sujeito, mas só dizes de ti aquilo que queres. Portanto aquilo que tu és (enquanto enunciado) só depende daquilo que tu dizes (no acto da enunciação). O sujeito torna-se déspota (e escravo, simultaneamente) do seu próprio mundo: tudo a ele reconduz, e é por isso que o racionalismo enquanto ideologia não pode deixar de ser um sistema passional e frio (porque se fecha numa única realidade, ou sistema, que só reconduz para si). Não é necessário que a consciência (enquanto conceito ou enquanto existência real) seja equivalente desta concepção de subjectividade (pois existem muitas outras formas de consciência para além da humana e para além da que é pensada segundo este modelo racionalista). Quer isto dizer que não me parece óbvio que a existência de uma consciência seja equivalente à existência de um *eu*. Porque o *eu* produz-se por processos de significância da consciência que são já resultado de uma certa economia de agenciamentos colectivos e não do sujeito quer como organismo biológico quer como centro autónomo do seu próprio discurso. No entanto, o *eu* ignora, transcendendo, esses agenciamentos colectivos e impõe, efectivamente, na nossa sociedade individualista, uma recondução constante a *si mesmo*. De facto, quanto mais dizemos *eu*, mais nesse *eu* acreditamos...

Seria agora preciso reflectir sobre a produção social, política e histórica desta noção estabelecida do *eu*. Michel Foucault, em *O Cuidado de Si*, fala esquematicamente em três formas de individualismo que ao longo dos tempos foram aplicadas a um mesmo fenómeno. No entanto, e é importante frisá-lo desde já, este conceito pode ter assumido variáveis e relações bastante mais complexas do que quando generalizamos e dizemos: *a nossa sociedade é tão individualista* ou *o capitalismo promove o culto do eu*. A propósito do seu estudo genealógico dos prazeres sexuais e da sua relação íntima com um princípio (enfim, um signo ou uma ficção com implantações práticas) que ele ressalva da antiguidade greco-romana — o *cuidado de si* — Michel Foucault confronta-se

necessariamente com a problemática do individualismo e de quais são, afinal, os seus contornos semânticos e políticos.

«Convém, com efeito, distinguir três coisas: a atitude individualista caracterizada pelo valor absoluto atribuído ao indivíduo na sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é concedido em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições de que depende; a valorização da vida privada, quer dizer, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de actividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; enfim, a intensidade de relações a si, quer dizer, das formas nas quais se é chamado a ter-se a si próprio como objecto de conhecimento e campo de acção, de modo a transformar-se, corrigir-se, purificar-se e realizar a salvação. Estas atitudes podem, sem dúvida, ser relacionadas entre si (...).» (FOUCAULT, 1994: 52 e 53).

Não se trata de dizer, portanto, que uma sociedade é individualista ou não, mas de pensar em profundidade o grau relativo com que esta ficção particular (sob qualquer uma das três formas descritas por Foucault) vai encontrando adesão numa determinada sociedade (sendo que pensar este grau no contexto de uma sociedade — portanto, no de uma totalidade qualquer impossível de representar — já é em si um acto que deve ser questionado, pois uma sociedade constitui-se por uma multiplicidade de agenciamentos económicos impossível de delimitar). Teremos, no entanto, e ao longo desta dissertação, de recorrer por vezes à comparação, ao resumo ou à generalização (nem que seja porque eles já se encontram disseminados pela utilização política da linguagem; repare-se, a título de exemplo, em todos os dualismos que temos aqui analisado...).

Foucault preocupa-se sistematicamente ao longo da sua obra em reflectir sobre a produção e o controlo de subjectividade, bem como sobre diversos dispositivos de normalização do sujeito (nomeadamente, nos seus últimos livros, através da análise de alguns modelos hermenêuticos da história ocidental). É este o ponto em que a nossa tentativa de pensar o capitalismo como sistema de controlo de subjectividade converge com a sua obra, já que o próprio problema da implantação da norma (que substitui e assimila a figura jurídica da lei) é indissociável de uma lógica perversa de homogeneização da experiência humana. Para nós, o capitalismo não é tanto um sistema industrial implantado na passagem do século XVIII para o XIX ou no final do século XV (com o início da expansão marítima ocidental, o crescimento do comércio e a formação da burguesia protestante), mas sim uma progressiva tendência (com avanços e recuos) das sociedades ditas humanas para a produção de uma teia intrincada de relações em que a ficção do indivíduo como unidade autónoma, determinada, livre e singular se foi tornando dominante na representação política do mundo (e é nesta ficção — como já atrás afirmámos — que o capitalismo e o idealismo convergem). Diria mesmo que o modelo industrial só foi possível graças à existência de certas condições psicossociais e políticas que permitiram o estímulo da economia nessa direcção (nomeadamente, a existência de uma sociedade alicerçada em modelos competitivos, territoriais, hierárquicos e escravagistas, onde determinadas práticas de produção e consumo já estavam em potência). O paradoxo é o seguinte: quanto mais livre e único se julga o indivíduo da modernidade, mais igual aos outros a sociedade o torna. Porque, de facto, se há uma ideia dominante de indivíduo (uma narrativa dissimulada à qual todas as

outras se submetem), a primeira implicação que isso produz é uma tendência de normalização a partir da marcação das subjectividades desviantes. Não é possível pensar-se a produção do *eu* no capitalismo sem se pensar a implantação do dualismo *normal/anormal*, uma vez que é esse dualismo que regula as relações de poder e de identidade entre cada sujeito. E é precisamente a produção da esfera da *anormalidade* (do desvio, do anátema), regulada através das economias da marcação, do medo, da paranóia, da vingança ou da punição, que irá consolidar o poder auto-reflexivo (porque só reconduz a si próprio) e assimilador da norma.

Vejamos agora como as três atitudes discriminadas por Foucault (a teia de relações entre indivíduos e instituições, entre indivíduos e outros indivíduos ou entre indivíduos e eles próprios) se actualizaram e intensificaram na contemporaneidade do capitalismo tardo-moderno:

— relativamente à relação entre o indivíduo e as instituições, verificamos a intensificação das tensões entre o *estado social* e o *neo-liberalismo* (que pretende, precisamente, atribuir ao indivíduo — ou a determinados indivíduos — uma dose cada vez maior de autonomia e de poder);

— quanto à relação entre indivíduos e outros indivíduos, assistimos à intensificação de um limite cada vez mais demarcado entre o privado e o público, pois mesmo (e apesar) do crescimento organizado de movimentos divergentes — desde as micro-comunidades auto-sustentáveis onde esse limite (público/privado) se atenua, até ao fortalecimento das estruturas de defesa das subjectividades ditas desviantes (todos os movimentos feministas, LGBTQ, anti-racismo e anti-colonialismo; muitos deles defendendo, por razões diferentes, a renegociação das fronteiras da esfera privada) — a verdade é que não se pode dizer peremptoriamente que as unidades políticas estruturantes da vida social (o casal, a família, o património, o próprio indivíduo na sua dimensão privada, bem como as hierarquias — profissionais, de classe, raciais, de sexualidade, de género — nas quais ele se encaixa) tenham perdido a sua importância (pelo contrário, elas continuam a significar o núcleo da produção económica e da estabilidade social, tanto ao nível da regulação e administração das identidades como ao nível da sofisticação dos dispositivos de controlo de subjectividade — nomeadamente, através de novas formas de aperfeiçoamento das tecnologias políticas dominantes);

— e, por fim, no que diz respeito à forma como cada um se convoca a *si mesmo* a ter-se como objecto de estudo e campo de acção, veja-se como no capitalismo essa relação de *si a si* se dirige fundamentalmente para a formação de uma figura já não tanto ética como político-económica — o *self made-man* ou o *empresário de si mesmo*.

Parece então haver uma mudança clara de paradigma na transição desse modelo do *cuidado de si* greco-romano (tal como pensado por Foucault) para o chamado neo-liberalismo ocidental: o sujeito ético resultante de uma certa concepção política da arte de viver transforma-se no sujeito do poder autónomo financeiro. Mas será que esta alteração de paradigma é assim tão radical, tão descontínua,

ou na verdade o sujeito emancipado economicamente (o *empresário de si mesmo*) já estava em potência no sujeito do cuidado de si *ético*? Teremos de analisar com cuidado algumas passagens da obra de Foucault.

«No lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o máximo de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo evidentemente entendido que este fenómeno apenas diz respeito aos grupos sociais, muito limitados em número, que eram portadores de cultura e para quem uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade.» (FOUCAULT, 1994: 55).

Afinal, e como seria evidente em qualquer sistema de classes, as práticas de um *cuidado de si* e de uma arte — ou técnica — da vida (a *techne tou biou*) determinantes na formação de uma subjectividade ética (que podia dizer respeito a diferentes modelos filosóficos — do estoicismo, ao epicurismo, à escola pitagórica) já estavam dependentes da existência ou não de certas condições financeiras, políticas e materiais, portanto, já se encontravam reservadas aos grupos sociais privilegiados (constituídos pelos homens livres e aristocratas, portanto, por aqueles que já nasciam *self-made men*). A maior impermutabilidade das classes na antiguidade não produzia (porque tal figura não faria sentido na época) *empresários de si* (que se caracterizam, acima de tudo, pelo poder de livremente mercantilizarem os seus corpos e os dos outros). No entanto, os sujeitos do domínio político-financeiro que a sociedade capitalista produz hoje em dia não são assim tão diferentes dos sujeitos da antiguidade (pelo menos ao ponto de se oporem num dualismo): porque todos os modelos éticos e filosóficos da história que hoje em dia estudamos de forma despolitizada (ou seja, sem nos perguntarmos a nós mesmos que funções políticas esses modelos serviam) se encontravam de facto enraizados num privilégio qualquer (de classe, de raça, de género, ou outro). Veja-se o exemplo paradigmático de Séneca que extraímos também do já referido texto de Foucault:

«Séneca [1957] interroga-se se convém ou não participar nas festividades: é dar prova de contenção abster-se de o fazer, romper com a atitude geral. Mas é agir com uma força moral ainda maior não se isolar; o melhor é, "sem se confundir com a multidão, fazer as mesmas coisas, mas de uma outra maneira". E essa "outra maneira" é aquela para a qual o sujeito se forma antecipadamente através de exercícios voluntários, estágios de abstinência e curas de pobreza; estes permitem celebrar a festa como toda a gente mas sem cair nunca na *luxuria*; graças a eles, pode-se manter uma alma distanciada no meio da abundância; "rico, sentir-se-á mais tranquilo quando souber como é pouco penoso ser pobre."» (FOUCAULT, 1994: 73).

A dimensão atroz destas afirmações de Séneca (por exemplo, *como é pouco penoso ser pobre*) só pode ser compreendida (mas não necessariamente respeitada) se tivermos em conta o seu privilégio e, por isso, a falta de noção das condições materiais e efectivas de alguém realmente pobre (porque o pólo de contraste que é estabelecido pelo filósofo com a pobreza é o da *luxuria* e ele apenas se consegue movimentar entre estes dois extremos, sem compreender que há toda uma gradação de intensidades e que ser pobre não é, nem pode ser apenas, não se deixar cair na luxúria). Além disso, Séneca parece orientar-se para

uma forma qualquer de ascese que será sempre extremamente questionável uma vez que ele tem realmente uma opção de escolha (isto é, se algum dia se cansar das curas de pobreza pode saciar-se com o melhor dos festins, enquanto um pobre estará para sempre destinado a uma alimentação de pobre; logo, a sua percepção da pobreza está já condicionada pelo seu privilégio). No fundo, o que gostaria de ressaltar é que só é possível a Sêneca produzir (e mesmo praticar) um determinado modelo de acção ético e filosófico graças à sua condição de classe e que, assim sendo, esse seu modelo ético é já, e necessariamente, um modelo de domínio político e financeiro. Sêneca é já, em potência, um *empresário de si mesmo*.

Poderíamos dizer que o grande problema das ideologias sempre foi a sua pretensão de universalidade, de falarem pela totalidade dos indivíduos e do mundo, neutralizando o facto de serem a ideologia de um determinado grupo (mais ou menos privilegiado) de pessoas. E mesmo quando alguém, como Max Stirner, repudia a *boa causa* (a boa moral da sociedade, na qual ele não se reconhece), o que ele faz é somente substituir uma causa por outra, trocando os universais.

«Por isso: nada de causas que não sejam única e exclusivamente a minha causa! Vocês dirão que a minha causa deveria, então, ao menos ser a "boa causa". Qual bom, qual mau! Eu próprio sou a minha causa, e eu não sou nem bom nem mau. Nem uma nem outra coisa fazem para mim qualquer sentido.» (STIRNER, 2004: 10).

O que há aqui é uma clara contradição: porque, mesmo apesar de Stirner relativizar os conceitos socialmente implantados de *bem* e de *mal* e de chegar mesmo a bradar por que raio deveria a *boa causa* — da qual derivam, «(...) a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outras» (STIRNER, 2004: 3) — ser a *sua* causa, a verdade é que quando ele diz que *ele próprio* é a *sua* causa ele está a erigir para *si* uma nova *boa causa* (pois quando ele diz que não é *bom* nem *mau*, ele também se está a desresponsabilizar de qualquer escrutínio ético e, por isso, a afirmar-se como sendo *totalmente-bom*). E, para além disso, porque o *si próprio* stirneriano produz necessariamente um efeito de identificação com todos os outros *si próprios*, ele acaba também por servir — ainda que inconscientemente — como orientador de uma noção qualquer de bem universal (embora seja, evidentemente, um universal egoísta, como ele próprio não cessa, orgulhosamente, de dizer).

Portanto, mesmo quando pensamos o *ego* de Max Stirner como protótipo do que poderia ser um certo tipo de subjectividade político-financeira do ocidente (o indivíduo que só se preocupa e que só se deseja a *si mesmo* e que concebe o mundo — e, por isso, a ética — apenas de si para si — e este é o ponto de convergência do capitalismo com um narcisismo agudo), ainda assim não podemos escapar à noção de universalidade, já que essa recondução do sujeito para *si mesmo* o torna num modelo universal orientado para a produção, emancipação e domínio do próprio ego sobre todas as outras coisas do mundo.

Porque o egoísmo stirneriano o que diz ao mundo e aos outros é: *eu não preciso de vocês para nada, porque eu sou o meu mundo e o meu mundo sou eu* (e o que é isto senão a universalidade radicalizada no sujeito como consequência última do projecto cartesiano?).

De alguma forma, na antiguidade greco-romana, o tema do *ego* está já bem presente, embora adquira aí outra expressão, a da *alma* (que não será completamente equivalente mas que apresenta traços e funções em comum). Regressemos então a *O Cuidado de Si*, na tentativa de fazermos uma breve genealogia das funções da implantação social e política do conceito de *alma* (que nos permitirá perceber, afinal, que tipo de transgressões estão em causa na utilização desse e de outros conceitos que procuram unificar a experiência do sujeito).

Atentemos então às seguintes passagens da obra de Foucault:

«Artemidoro [1975] não tem necessidade de explicar esse privilégio: era tradicional admitir que os deuses falavam com as almas puras.» (FOUCAULT, 1994: 20).

«O caso de Plínio [1927] pode servir de exemplo concreto: à margem de qualquer ligação doutrinal estrita, levando a carreira regular das honras, preocupado com as próprias actividades de advogado e os seus trabalhos literários, não estava de modo algum em processo de ruptura com o mundo. E, no entanto, manifesta sem cessar, ao longo da vida, o cuidado que entende ter para consigo como sendo talvez o objecto mais importante com o qual teria de se ocupar. (...) E quando mais tarde, em Roma, vai descansar na sua vila de Laurento, é para poder ocupar-se de si próprio; "entregando-se à leitura, à composição, ao cuidado da saúde", e conversando "consigo mesmo e com os seus próprios escritos." // Não há portanto, idade para alguém se ocupar de si. "Pois para ninguém é demasiado cedo nem demasiado tarde para a purificação da alma", dizia já Epicuro [1977] (...).» (FOUCAULT, 1994: 60).

«O cuidado de si surge pois, intrinsecamente ligado a "um serviço de alma" que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas.» (FOUCAULT, 1994: 66).

Chegou então a altura de colocar a pergunta óbvia: o que é, afinal, no contexto de *O Cuidado de Si*, uma *alma*?

Parece-me clara, analisando estas passagens, uma certa equivalência entre o *si* e a *alma*, como se esta fosse a síntese do próprio sujeito em todas as suas dimensões (física, espiritual, moral, política, mesmo social). Independentemente das variações que o conceito de *alma* possa sofrer na antiguidade de filosofia para filosofia (quer estruturada num dualismo corpo-*alma* como em Platão, quer inserida num processo metafísico de transmigração como em Pitágoras), há pontos de convergência suficientes nessas variações para que se possa fazer uma generalização mais ou menos consistente: a de que a *alma*, representa, afinal, a essência e a unicidade do próprio sujeito. A *alma* define-o qualitativamente. Já Max Stirner escrevia:

«O divino é a causa de Deus, o humano a causa "do homem". A minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre, etc., mas exclusivamente o que é meu. E esta não é uma causa universal mas sim... *única*, tal como eu.» (STIRNER, 2004: 11).

Há, portanto, uma correspondência qualquer entre o que Stirner considera como a unicidade do *ego* e da sua propriedade (*o que é meu*) e a *alma* enquanto essência do sujeito clássico (poderíamos mesmo perguntar de que forma não é esse sujeito concebido como propriedade da *alma*). Veja-se a seguinte passagem:

«Esta relação consigo, que constitui o termo da conversão e o objectivo final de todas as práticas de si, releva ainda de uma ética de domínio. No entanto, para o caracterizar não basta evocar a forma agonística de uma vitória sob forças difíceis de domar e de uma dominação capaz de se exercer sobre elas sem contestação possível. Essa relação é pensada muitas vezes a partir do modelo jurídico da posse; pertence-se "a si", é-se "seu" (*suum fieri, suum esse* são expressões que sugrem com frequência em Séneca [1930]); só se depende de si mesmo, é-se *sui juris*; exerce-se sobre si próprio um poder que nada limita nem ameaça; detém-se a *potestas sui*. Mas através desta forma, antes de mais política e jurídica, a relação consigo é também definida como relação concreta, que permite usufruir de si como de uma coisa que se tem, ao mesmo tempo, na sua posse e nos seus olhos.» (FOUCAULT, 1994: 79).

De facto, não parece ser possível uma concepção do sujeito clássico sem se considerar o modelo jurídico da posse (e é bem sabido como o direito romano está na base de todos os modelos jurídicos ocidentais). Resta perguntar se é o sujeito que é proprietário da *alma* ou se é a *alma* que é proprietária do sujeito. Discursivamente, diríamos que a forma de o sujeito expressar esta relação aponta sempre para a *alma* como *sua* propriedade (a *minha* alma). No entanto, as concepções filosóficas e políticas do conceito de *alma* (veja-se os testemunhos de Artemidoro, Plínio, Epicuro ou Séneca) parecem indicar o inverso: que a *alma* é realmente a estrutura *a priori* do sujeito, constituindo sempre o topo de qualquer hierarquia do *eu* (acima do corpo, do indivíduo, da vida ou da experiência; depois da morte ou do fim, a *alma* é, precisamente, o que sobra). Por isso, como diz Epicuro, nunca é tarde para a purificação da *alma*. E veja-se como, segundo Artemidoro, os deuses falavam com as *almas puras*, e não com os indivíduos nem com as pessoas (muito menos com os corpos...).

E se a *alma* integrava, de facto, o topo da hierarquia conceptual do sujeito clássico, só nos resta então fazer a seguinte pergunta: quais as funções políticas e ideológicas do conceito de *alma* na antiguidade clássica?

Como se pode reparar desde logo pela citação de Artemidoro, as *almas* integravam necessariamente uma hierarquia amplamente codificada. Por exemplo, só as *almas* mais puras tinham acesso às mensagens divinas (ao divino e ao transcendente — ou seja, ao plano do real hierarquicamente superior — nas suas dimensões pretensamente inteligíveis). E, ao que parece, as próprias *almas* não estavam separadas do que eram os privilégios políticos e económicos do *socius* grego ou romano, já que para se cuidar de uma *alma* era preciso ter-se acesso a um qualquer *modus vivendi* destinado aos homens mais ricos (como julgo ter demonstrado através da minha problematização do caso de Séneca e do

seu evidente privilégio de classe). No entanto, as próprias filosofias da época tentavam camuflar este facto. Vejamos:

«É assim que Séneca [1957] escreve: "Procuremos qualquer coisa que não se deteriore de dia para dia e que nada possa impedir. Qual é essa coisa? É a alma, ou seja, uma alma íntegra, boa e grande. Não poderia ser nomeada de outro modo senão dizendo que é um deus que se tornou hóspede de um corpo mortal. Essa alma pode cair no corpo de um cavaleiro romano, como no corpo de um libertado, de um escravo. O que é um cavaleiro romano, um libertado, um escravo? Nomes saídos do orgulho e da injustiça. É possível alcançar o céu a partir do mais humilde dos alojamentos. De pé, portanto!"» (FOUCAULT, 1994: 102 e 103).

E, como diz o próprio Foucault, no seguimento da observação de Séneca:

«Por um lado, uma acentuação de tudo o que permita ao indivíduo fixar a sua identidade do ponto de vista do estatuto e dos elementos que o manifestam do modo mais visível. (...) Mas, no extremo oposto, encontra-se a atitude que consiste em fixar o que é numa pura relação consigo próprio: trata-se, então, de se constituir e de se reconhecer como sujeito das suas próprias acções, não através de um sistema de sinais assinalando poder sobre os outros, mas através, de uma relação tão independente quanto possível do estatuto e das suas formas exteriores porque ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio.» (FOUCAULT, 1994: 103).

Portanto, como facilmente se compreende através do paradoxo acima descrito, o sujeito ético romano move-se entre dois pólos, forçado a uma espécie de dissociação entre o seu estatuto social (e as relações de poder e de autoridade conferidas por esse estatuto) e a ilusão de que ele se consegue constituir como único sujeito das suas próprias acções através da manutenção de uma relação o mais independente possível desse mesmo estatuto e dos privilégios que lhe são associados. É como se houvesse a consciência de uma exterioridade social e política em todas as relações, a qual pudesse ainda assim ser contrariada pelo próprio sujeito e pela sua autonomia ética (garantida, precisamente, como afirma Séneca, pela coisa divina que se tornou hóspede de um corpo mortal: a *alma*). No entanto, nós sabemos bem que não há verdadeira dissociação entre sujeito e *socius* e que ninguém é completamente autónomo ou livre do que são os constrangimentos políticos do seu tempo e do seu meio. Por isso, não será difícil adivinhar que as matrizes éticas das diversas filosofias normativas (e, mais do que isso, exclusivamente dirigidas para as classes poderosas e privilegiadas da sociedade; pois, ainda que Séneca se dirija aparentemente aos escravos, como seria possível que os escravos tivessem tempo, saúde ou disposição para lerem Séneca?) o que faziam na realidade era orientar o sujeito para uma espécie de ascese ao serviço da normalização política da sociedade e do seu status quo dominante. Da mesma forma, no exemplo clássico do imperativo-categorico de Kant, o amigo que denuncia outro amigo à polícia sob a obrigação de dizer a verdade nunca se pergunta que interesses e que funções servem, de facto, essa verdade (a manutenção do estado policial...).

«Entre o príncipe, o senado e a população, concedendo e retirando os seus favores de acordo com os momentos, o exercício do poder releva de uma

conjuntura instável: "Exerceste as mais altas funções: foram tão grandes, tão inesperadas, tão ilimitadas como as de Sejano? No dia em que acabava de ter o senado em cortejo, o povo esquartejou-o. Desse privilegiado que os deuses e os homens tinham coberto de todos os favores possíveis, ficou apenas um resto para o gancho de um carrasco" [SÉNECA, 1961].» (FOUCAULT, 1994: 110).

Como se pode verificar pela passagem supra-citada em que Sêneca menciona o exemplo de Sejano, o que era realmente importante no exercício das funções políticas pelo sujeito clássico era a manutenção do seu *status quo* (portanto, promover a satisfação de todas as classes — o príncipe, o senado e a população — sem, no entanto, inflamar o ódio de nenhuma delas). Aqui não se tratava de produzir uma matriz ética revolucionária (ou que, pelo menos, contestasse as hierarquias dominantes), mas sim de atingir uma espécie de moderação da *alma* (do orgulho, da ambição, da vaidade...) que permitisse assim a boa-manutenção de uma série de relações hiper-complexas com os diversos estratos sociais e políticos.

Dir-se-ia então, e conseqüentemente, que as funções da *alma* (bem como o elogio da sua devida sublimação ou purificação pelas filosofias dominantes da época) seriam as seguintes:

— em primeiro lugar, a função de realçar e evidenciar as hierarquias já presentes na sociedade, já que o *trabalho da alma* estaria evidentemente reservado aos privilegiados, isto é, àqueles com tempo, estatuto e posses materiais para, efectivamente, *cuidarem de si*;

— em segundo, a de lhes dar (a essas mesmas hierarquias — sociais, económicas e políticas) não só uma legitimidade transcendental, metafísica ou espiritual, como também mitológica (o tema das *almas* fazia a ligação entre o humano e o divino como se pode deduzir da ficção de que os deuses apenas falavam com as *almas* puras, portanto, com as *almas* ricas e poderosas). Nesse sentido, a existência da *alma* produzia uma espécie de causalidade entre os dois mundos (como é sabido, eram os deuses que decidiam da sorte e do destino dos mortais). Assim sendo, todo um conjunto de acontecimentos podia facilmente ser explicado pela existência do divino e dos deuses (nomeadamente, a existência de classes ou de hierarquias);

— em terceiro, a *alma*, funcionando como conceito de síntese de toda uma rica multiplicidade de agenciamentos que podiam ser assim resumidos numa única unidade (ou essência), oferecia a possibilidade de integrar o sujeito num sistema avaliativo fundamentalmente binário (as *almas boas* e as *almas más*, as *puras* e as *impuras*, as *justas* e as *injustas*) que estaria ligado à produção e à regulação de uma norma (sendo a norma constituída por todos os binómios positivos, e aquilo que dela se desviava constituído pelos negativos);

— em quarto lugar, a ampla produção de *saber* e de *regimes de verdade* pelos poderes dominantes acerca do tema da *alma* (nos quais se inserem necessariamente as *grandes filosofias clássicas* que sobreviveram até nós) teria como efeito a sua difusão — enquanto conceito e enquanto prática concreta de determinados sujeitos — sob todo o tipo de formas consideradas culturalmente

inferiores (por exemplo, sob a forma de lendas e de mitos, de ensinamentos populares ou mesmo de pequenos provérbios, que se propagariam, muito provavelmente, nas classes mais baixas, por tradição oral, e que teriam então esse impacto ainda maior de surgirem enquanto assustadoras superstições), o que resultaria, a longo prazo, na automatização inconsciente de todas estas narrativas e ficções criadas pelas estruturas intelectualizadas do poder. Assim sendo, a disseminação do saber e do conhecimento pelas classes mais baixas apenas produziria um novo reforço das hierarquias já existentes na sociedade, não contribuindo em nada para a sua emancipação;

— em quinto lugar, sendo a *alma* uma estrutura de centralização e de unidade do *ser*, ela funcionaria em boa medida como o *objecto técnico* do filósofo Gilbert Simondon, fornecendo-lhe solidez e, portanto, a possibilidade de uma relação não-falaciosa entre *operador* e *mundo*. A *alma* é em si a *assemblage* (*montagem*) de todos os elementos dispersos e difusos do sujeito numa única unidade. Além disso, a existência dessa unidade tornaria possível a delimitação da restante realidade enquanto *objecto* (isto, claro, na óptica de uma sistematização dualista *sujeito-objecto* que, por exemplo, a categoria da multiplicidade de Gilles Deleuze e de Félix Guattari permitiria estilhaçar). Portanto, a *alma* permitiria a delimitação artificial de um centro autónomo de experiência ao qual tudo o resto se submeteria (uma vez que o sujeito é quase sempre colocado no topo da hierarquia que constitui com os seus *objectos*; eles só existem por relação ao sujeito ou à consciência). Dessa forma, todas as relações *reais* se tornam biunívocas (entre o *sujeito* e os seus *objectos*, ou seja, entre a *alma* e a restante realidade, como se a *alma* fosse, efectivamente, a única ou a derradeira experiência de autonomia). A busca de uma relação não-falaciosa entre o sujeito e o real é transversal a inúmeras ideologias e eras e pretende esconder a verdadeira falta de autonomia do sujeito (por exemplo, de que ele nunca conseguirá apreender a totalidade dos fenómenos nos quais se insere e que o constituem). O inconsciente, o acaso, o automatismo ou a multiplicidade de relações do real são assim camuflados pela existência de uma substância unitária — a *alma* — que passa a estruturar a própria *existência* do *ser* (enquanto estrutura racional e inteligível e, portanto, em última análise, *teleológica*);

— em sexto lugar, a existência de uma *alma* enquadra o sujeito numa narrativa em cadeia lógica e significativa que procura explicar a sua própria existência, oferecendo-lhe um sentido (naturalizado) para a sua vida e para a vida no geral (uma causa, uma finalidade, uma essência, em suma, uma narrativa *prêt-à-porter*);

— e em sétimo, e último lugar, parece-me que a possibilidade de um sentido e de uma finalidade (através da internalização do conceito de *alma*) fornece aos sujeitos uma forma de combate contra o caos, contra a realidade não-significada ou não-significável e, portanto, contra um certo desespero que a filosofia (erudita ou popular) quase sempre procurou repudiar, sendo assim, tal como nas *ferramentas* de Simondon, uma garantia (relativamente eficaz, claro) da *não-destruição* dos próprios indivíduos (por oposição ao que poderia ser um voluntário mergulho no desespero ou no suicídio — ou mesmo o direito assumido à *não-reproduzibilidade* —, o que iria contra os mais evidentes

desígnios de qualquer sociedade ou nação: os da reprodutibilidade, da expansão ou do imperialismo — bem como a manutenção da sociedade patriarcal).

Estabeleci aqui, e quase de rajada, sete possíveis funções da *alma* na antiguidade clássica (e certamente conseguiria estabelecer mais algumas, se mais a fundo me dedicasse a esta questão — muito embora estas sete já me pareçam suficientes para os problemas que procuro abordar) e seria agora pertinente pensar qual a necessidade destas funções, isto é, qual o seu objectivo mais amplo que terá de reconduzir, necessariamente, para a pretensa verticalidade de uma estrutura dominante (que não deixa, ainda assim, de estar integrada num sistema de poder fundamentalmente *horizontal*, sempre mais complexo do que parece à primeira instância).

A resposta que me surgiu, sobretudo ao reler autores como Byung-Chul Han, Max Stirner e o próprio Foucault, mas que certamente já estaria em potência dados os objectos sobre os quais me tenho debruçado, é a de que o grande princípio que está em questão no conceito de *alma* (tal como em qualquer conceito que procure reduzir um sujeito a uma unidade fechada) é o da produção de autoridade (autoridade essa que irá reforçar as hierarquias e as linhas ideológicas de cada sociedade e que estará sempre a sofrer mutações à medida que as próprias hierarquias se vão transformando). Nesse sentido, e mais uma vez, a diferença entre o conceito de *alma* e o de *ego* (à maneira de Stirner ou à maneira de Descartes) não é esmagadora (parece que o conceito de *ego* atribui uma certa capacidade de auto-determinação e de autonomia ao sujeito, enquanto o conceito de *alma* remete essas qualidades para o divino ou para o destino, o que reforça, efectivamente, o carácter estático e fixo do poder e das suas hierarquias). Dir-se-ia então que, pelo menos aparentemente, o sujeito do *ego* é mais livre do que o sujeito da *alma*, o que espelharia certas transformações sociais e políticas determinantes na produção de subjectividade entre a antiguidade clássica e a contemporaneidade. No entanto, tanto a *alma* como o *ego* parecem cumprir um certo tipo de funções que pouco ou nada variaram ao longo dos séculos, nomeadamente o propósito de conferir inteligibilidade ao sujeito através da produção e regulação de certas narrativas ou ficções culturais (que estão na base de um conjunto complexo de estatutos sociais, económicos, ontológicos, morais e jurídicos). O sujeito é centralizado na figura desta unidade conceptual (o *ego*, a *alma*) que ele incorpora e que funciona como espelho da sua identidade: que *é* o que ele *é*. Mas esta tautologia absurda só encerra em si mesma o próprio absurdo do poder: que aquilo que se *é* seja, agora e sempre, aquilo que o poder decide. O discurso ontológico submete-se ao discurso político, e foi isto que a metafísica ocidental procurou camuflar durante séculos, visto que essa mesma metafísica constituía o discurso dos poderosos, daqueles que queriam que as coisas continuassem a ser as mesmas.

Pode-se dizer que há uma espécie de intuição ou de senso comum de que o *eu* é algo de concreto, quer dizer, de que cada indivíduo tende a experienciar-se na sua concretude. Mas essa experiência concreta (que é múltipla e indefinível) já é condicionada pela experiência abstracta produtora e reguladora de conceitos como os de *alma*, *ego* ou de *eu* (que foram enraizados, assimilados e naturalizados pelos indivíduos ao longo dos tempos). No entanto, não há bem

uma fronteira que separe o abstracto do concreto, e mesmo as ideias e ficções humanas mais absurdas ou extravagantes produzem necessariamente um impacto real sobre a vida concreta. Porque essas abstracções são, de facto, tecnologias políticas ao serviço do poder. Como escreve Foucault em *Vigiar e Punir*, entrelaçando novamente a produção de verdade e de saber com os efeitos e as relações articuladas do poder:

«Não se deve afirmar que a alma é uma ilusão ou um efeito ideológico. Mas antes que existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em redor, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder (...). Realidade histórica desta alma, que, ao contrário da alma representada pela teologia cristã, não nasce em pecado nem punível, mas sim de processos de punição, vigilância, de castigo e coacção. Esta alma real e incorpórea não é substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.» (FOUCAULT, 2017: 37).

O poder produz verdade e a verdade reforça o poder. Se não existissem as funções da *alma* que acima descrevi, como seria possível a manutenção, a regulação e a administração de qualquer hierarquia na antiguidade greco-romana? É primeiro necessário que exista uma unidade fundamental (e não apenas que exista, mas que seja naturalizada e, portanto, neutralizada na sua origem e nos seus efeitos) e que essa unidade funcione assim (com mais ou com menos variações) como garantia de reprodução de todo um sistema de subjectividade normalizado (reprodução das mesmas verdades e dos mesmos saberes). Assim, o indivíduo produzido pelo capitalismo (bem como por qualquer sistema normativo que neutralize as suas hierarquias, classes ou estruturas de poder) aparece como mecanismo reprodutivo de uma série de normas que ele assimila inconscientemente. Vivemos, efectivamente, numa sociedade da crença antes da crença, onde certas ideias e práticas permanecem mais ou menos estáticas ao longo de uma infinitude de tempo. É dessa forma que é possível estabelecer e identificar um conjunto semelhante de agenciamentos de poder na sociedade romana e no capitalismo industrial. Porque o capitalismo não começa, de facto, como modelo de produção industrial, mas como modelo de produção do *eu*, do qual o modelo industrial é apenas uma sofisticada variação. A produção de identidade (e todos estes conceitos que fomos ensinados a valorizar: a singularidade, a unicidade) constitui-se, de facto, como projecto de normalização social e política. A história (ou estória) do ser humano é uma narrativa de segregação disjuntiva sobre o real, de abstracção e de manipulação da linguagem. É uma narrativa que sistematicamente reduziu uma rica e diversa multiplicidade a empobrecidos binómios avaliativos, a violentos projectos de normalização e a unidades artificiais fechadas em si mesmas (portanto, isoladas e separadas do mundo e, assim, mais facilmente controláveis).

Podemos afirmar então que na evolução das sociedades ditas humanas se foram aperfeiçoando, ao nível do próprio saber e dos seus regimes de verdade, determinadas tecnologias políticas que procuraram sujeitar, através da produção de enunciados e de processos de enunciação, a totalidade da experiência humana e social. Não há bem uma separação entre o que podem ser considerados os

agenciamentos políticos e económicos de uma determinada sociedade e os enunciados por ela produzidos (os discursos, as ideias, as mitologias). O conceito de *alma* clássico só faz sentido numa sociedade estática, altamente estratificada e onde as estruturas do poder são praticamente impermeáveis e impermutáveis. De certa forma, a conhecida apropriação do conceito de alma pelo cristianismo (e ainda hoje, na contemporaneidade, embora de formas muito mais corriqueiras e descomprometidas) parece manifestar um desejo de retorno a esse mesmo estatismo e a essa mesma fixidez do poder. O *cogito* cartesiano parece ser a radicalização no indivíduo de certos princípios que a *alma* atribuía ao divino: a auto-determinação do sujeito, a sua finalidade e autonomia, a sua coerência e unidade. Os tempos mudam de facto: se a *alma* prendia o sujeito a uma hierarquia fixa, o *cogito* oferece ao menos ao sujeito a possibilidade (aparente) de ser o que ele quiser. Mas isso, como o exemplo do *ego* stirneriano torna evidente, apenas altera e reformula as hierarquias sociais já existentes (e, assim sendo, as filosofias do *ego* o que fazem é virar todos contra todos). Afirmamos também que o *ego* de Max Stirner desemboca inevitavelmente na figura do *empresário de si mesmo* que caracteriza o modelo paradigmático de subjectividade do neo-liberalismo (o homem enfim livre da sociedade e dos outros, mas escravo do dinheiro; e escravo de si enquanto dinheiro). E já mesmo o *cogito* (esse legislador-sujeito que também era um escravo da sua própria verdade), seria sempre, e também, escravo do dinheiro (enquanto elemento regulador da economia; pois a legislação do *cogito* é já uma legislação económica, submissa a determinadas hierarquias e agenciamentos de poder, muito embora se apresente — na aparência — como estrutura transcendental). A verdade do *cogito* nunca é universal, mas apenas a verdade produzida no interior de um dado conjunto de interesses e relações de poder. Porque, no fundo, o *cogito* só propõe uma sofisticada ilusão: a da transcendência do sujeito a partir da anulação radical do seu corpo e do mundo material que o rodeia (o sujeito torna-se então, como em Descartes, *alma* pura). Claro que o que isso faz é neutralizar o próprio projecto do *eu* enquanto ficção social e política, e não poderia ser de outra forma, já que é ao *eu* (causa da sua própria realidade) que tudo reconduz. O *eu* torna-se no interior de uma dada sociedade num conceito universal (toda a gente é um *eu*), algo que a filosofia stirneriana tão exemplarmente demonstra (e demonstra ainda melhor ao tentar recusar em absoluto a sua própria universalidade). Poderíamos colocar a seguinte questão: é possível ser-se um *eu* sem se ser egoísta (egoísmo que, no sentido stirneriano, equivaleria ao *ego* que se concebe como natureza auto-afirmativa, violenta e centrada em si)? Ou seja, é possível conceberem-se certas capacidades de auto-determinação, coerência e unidade sem que isso implique uma recondução radical do sujeito para *si mesmo*? Talvez sim. Mas o importante é compreender que a função última e incorporada do *eu* é reconduzir a *si próprio* (é essa a sua semântica e a sua necessidade política). Por isso, a possibilidade de uma experiência revolucionária da realidade só é possível, de facto, a partir de um conjunto de processos e práticas que procurem dissolver o *ego* e o *eu*. Pois eles não constituem apenas ideias, mas sim modos de habitar o mundo através de práticas discursivas e de agenciamentos de poder. Como vimos no capítulo anterior, a produção de um *corpo sem órgãos* parecia ser a única possibilidade efectiva de desterritorialização da imagem do corpo enquanto conjunto de signos literalizadores. O sujeito que diz *eu* aceita legislar e ser escravo da sua

legislação. Mas, pior, ele engana-se ao achar que é o único legislador do seu mundo (a concepção cartesiana da autonomia absoluta...). Pois, de facto, ele constitui-se como multiplicidade de agenciamentos dos quais, como pretensa unidade, essência ou estrutura, apenas se subtrai (neste sentido, ele será o oposto de uma transcendência). Por isso, aquilo que ele concebe como a sua própria realidade já lhe foi imposto pelos múltiplos agenciamentos que o constituem. Poderíamos então dizer que quanto mais o sujeito se concebe como legislador do seu mundo (*eu penso, logo existo*), mais alienado ele se torna desse mesmo mundo e da sua complexidade real. Através do discurso e da performance (como vimos no capítulo 3), será talvez possível a desconstrução de grande parte dos conceitos impostos pelas ideologias dominantes, transformando-se assim, radicalmente, a própria experiência da subjectividade (veja-se como a experiência do sujeito da contemporaneidade — relativamente ao sujeito clássico — se transformou na medida em que a implantação do conceito de *alma* foi caindo em desuso). Porque, como já foi dito ao longo destas páginas, um conceito é sempre mais do que uma abstracção: é também uma tecnologia política produzida por agenciamentos de poder bem concretos e já plenamente operacionais no mundo.

4.2: MASSA E MATILHA: DUAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO SUJEITO

«Segundo Arendt [2001], a sociedade moderna transformada em sociedade de trabalho destrói qualquer possibilidade de ação, pois reduz o homem a *animal laborans*, a *animal trabalhador*. (...) A explicação que Arendt fornece para o triunfo do *animal laborans* não resiste a um exame mais atento ao recente desenvolvimento e progresso da nossa sociedade. A autora refere que, na era moderna, a vida do indivíduo está "completamente submersa na corrente do processo vital que domina a espécie", sendo que a única decisão ativa e individual que ainda subsiste tem que ver com uma espécie de "abandono da sua identidade, uma renúncia, por assim dizer, da sua individualidade", de modo a "funcionar" melhor.» (HAN, 2014: 32 e 33).

O *animal laborans* é o ser humano desprovido de iniciativa própria e de acção, uma criatura meramente funcional, moldada sob o signo da pressão e da produtividade. Não me detendo em demasia na frágil desconstrução que Byung-Chul Han faz da teoria de Hannah Arendt, gostaria de pensar agora este ponto que diz respeito à renúncia e ao abandono da individualidade (ou não) pelo sujeito do capitalismo. Este problema é pensado pela filósofa alemã de forma algo dualista (repare-se na expressão *o abandono da identidade*, como se houvesse algo como uma *não-identidade*) o que nos alerta imediatamente para a construção dialéctica do seu texto. Como é evidente, por aquilo que já lemos de Han, este irá rejeitar tal possibilidade pois ele também pensa em termos fundamentalmente binários e, para construir o seu conceito de *hiper-eu* (o *eu* do capitalismo tardo-moderno marcado pela positividade da produção), ele parece estabelecer apenas a existência de um tipo de individualismo (mas repare-se

como a sua metafísica do sujeito é também, e à sua maneira, profundamente individualista — embora de um tipo diferente). Hannah Arendt está a falar, ou assim o julgo, de uma despersonalização da experiência do *eu* (através do trabalho tornado o sustento vital da espécie) enquanto Han se quer centrar no fenómeno da intensificação positiva do *eu*, criado pelo excesso de produtividade e pela massificação do idêntico. No entanto, (e ao contrário do que Han propõe) estes dois fenómenos não são contraditórios nem se opõem em termos absolutos: antes, mantêm entre si subtis ligações e encadeamentos.

Mas não é possível pensar este problema em profundidade sem primeiro estabelecermos alguns modos de organização social do sujeito, uma vez que o *eu* não é radicalmente dissociável do *socius* e, por isso, qualquer tentativa de pensar um agenciamento como a subjectivação isolado do seu contexto social será sempre superficial. Começemos por pensar o fenómeno socio-político de *massa* nas suas relações com o fenómeno de *matilha*, tal como Deleuze e Guattari o sugerem nos seus *Mil Planaltos* (a propósito da obra de Elias Canetti, *Massa e Poder*):

«Elias Canetti [1966] distingue dois tipos de multiplicidade que, ora se opõem e ora se combinam: de massa e de matilha. Entre as características de massa, no sentido de Canetti, será necessário observar a grande quantidade, a divisibilidade e a igualdade dos membros, a concentração, a sociabilidade do conjunto, a unicidade da direcção hierárquica, a organização de territorialidade ou de territorialização, a emissão de signos. Entre as características de matilha, a pequenez ou a restrição do número, a dispersão, as distâncias variáveis indecomponíveis, as metamorfoses qualitativas, as desigualdades como restos ou ultrapassagens, a impossibilidade de uma totalização ou de uma hierarquização fixas, a variedade browniana das direcções, as linhas de desterritorialização, a projecção de partículas.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 58).

É curioso como Deleuze e Guattari sempre ligam os fenómenos revolucionários (e aqui revolucionário deve ser lido, precisamente, com *r* minúsculo e não com *R* maiúsculo, como no caso do marxismo) à física quântica e, portanto, a essa impossibilidade de delimitar ou de fechar os corpos, a essa ânsia de procurar o mais pequeno na sua desigualdade e, portanto, na sua dimensão heterogénea. A física quântica é, em si, revolucionária, pois ela pretende abrir o mundo à sua multiplicidade, recusando o dualismo do pensamento dito clássico. Da mesma forma, e a propósito da genética, Deleuze e Guattari procuram desconstruir a figura da árvore genealógica e do evolucionismo arborescente:

«Mais geralmente, pode ser que os esquemas de evolução sejam levados a abandonar o velho modelo da árvore e da descendência. Em certas condições, um vírus pode conectar-se às células germinais e transmitir-se ele próprio como gene celular de uma espécie complexa; mais ainda, poderá fugir, passar para as células de uma outra espécie, não sem levar "informações genéticas" vindas do primeiro hóspede (por exemplo, as pesquisas actuais de Benveniste e Todaro sobre um vírus de tipo C, na sua dupla conexão com o ADN de babuíno e o ADN de certas espécies de gatos domésticos). Os esquemas de evolução já não se fariam apenas segundo os modelos de descendência arborescente, indo do menos diferenciado ao mais diferenciado, mas segundo um rizoma operando

imediatamente no heterogéneo e saltando de uma linha já diferenciada para outra. Aqui, ainda evolução paralela do babuíno e do gato, em que um não é evidentemente o modelo do outro, nem o outro a cópia do primeiro (um devir-babuíno no gato significava que o gato "faça" de babuíno). Fazemos rizoma com os nossos vírus, ou, melhor, os nossos vírus obrigam-nos a fazer rizoma com outros animais. (...) Procurar sempre o molecular, ou até a partícula submolecular com que fazemos aliança. Evoluímos e morremos das gripes polimorfas e rizomáticas, mais do que das nossas doenças de descendência ou que têm elas mesmas descendência. O rizoma é uma antigenealogia.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 29 e 30).

A genealogia (a descendência arborescente) impõe ainda uma territorialização e, por isso, uma emissão de signos que não são neutros (a família, o nome, o pai, o brasão, a herança). Uma teoria da evolução rizomática impõe um modelo horizontal e molecular de aparelhismo (a mestiçagem não apenas entre duas famílias de sangue diferente mas entre as unidades divisíveis mais pequenas, as moléculas ou os vírus; estamos sempre em processo contínuo de mestiçagem, de nos tornarmos *outro*, e a genealogia apresenta-se ainda como um modelo pobre de nos pensarmos no fluxo de trocas biológicas e de descontinuidades que nem conseguimos perceber — ou que preferimos ignorar, visto que a genealogia simboliza ainda o triunfo da descendência e do sangue aristocráticos, mesmo na forma social da burguesia). O rizoma, pelo contrário, já está no heterogéneo, e sabe que é impossível a totalização porque a realidade é demasiado rápida e demasiado móbil. O facto de, culturalmente, procurarmos a permanência e a fixação das coisas (sob a forma de unidades espacio-temporais rígidas e delimitadas) só quer dizer que temos medo da velocidade e da mobilidade (pois elas põem em causa as próprias estruturas dos poderes dominantes — como é o caso da genealogia). O fechamento e a delimitação de um dentro (do qual o sangue parece ser um dos mais notórios representantes) estão em íntima relação com a produção da paranóia (esse *ex-libris* do *american way of life: the russians, the russians are coming!*). O medo do que vem de *fora* (e é a produção de um *fora* que, por sua vez, produz, reforça e redistribui o dentro) torna-se na obsessão explorada incessantemente pela mente do paranóico (e por isso é que a paranóia é o mecanismo explorado por todos os fascismos e por todas as ideologias de massa, mesmo as democráticas). É a fórmula do *eles querem-nos lixar*, sendo que aqui só a determinação do *eles* é que vai variando (tanto podem ser os comunistas, como os judeus, como as mulheres, como a comunidade *queer*). Para o paranóico, tudo o que vem de *fora* — enfim, tudo o que é diferente e estranho (e que serve de ameaça ao dentro: tão seguro, tão protegido, tão quentinho...) — deve por isso ser eliminado. A família, como o estado, o território ou a pátria, são estruturas predominantemente paranóicas que fixam e territorializam, através de poderosas codificações (genealógicas, por exemplo), o real e as subjectividades. A figura do *nómada* é a figura semiótica e política pensada por Deleuze e por Guattari como contraponto do paranóico sedentário (e a sedentarização implica, precisamente, a delimitação de um dentro, que pode ser, em primeira instância, a do próprio *eu*). O *nómada* não conhece nem dentro nem fora, ele já está sempre no meio. Por isso, ele é móvel e veloz (dir-se-ia que nunca chega sequer a conhecer-se, pois não tem tempo para isso e não lhe interessaria de qualquer forma). Veja-se como essa maravilhosa invenção do capitalismo, o *resort*, é, de facto, uma das suas propostas económicas e políticas mais

paradigmáticas, visto que consegue aprisionar o turista num dentro, mesmo e sobretudo quando ele viaja para um fora (porque no *resort* o que existe é a segurança daquilo que o turista já conhece; o *resort*, tal como os cruzeiros, assemelha-se a um gigante centro comercial). A paranóia homogeneiza e territorializa, é um movimento de dentro para dentro, que nunca toca o fora, nem mesmo tangencialmente. É esta a ideologia reaccionária, a ideologia que diz:

Para quê mudar, se as coisas não podiam estar melhores?

Ou ainda, o turista que passeia pela selva tropical e comenta com a família:

Ah, isto parece mesmo o nosso Monsanto!

Não há caricatura aqui. É isto que as pessoas dizem.

O medo e a paranóia estão na origem do fenómeno de massificação — e o que é a massificação senão esse gesto colectivo do idêntico? A massa, enquanto forma de organização social (portanto, enquanto agenciamento político), é já uma sedimentação, uma territorialização de multiplicidades. A massa não se estrutura sem uma liderança, sem uma hierarquia definida e estática. Diríamos que o seu direccionamento é sempre unilateral: ela comporta-se como se fosse uma unidade, e essa parece ser mesmo a sua qualidade mais específica. A massa escuta o seu líder num comício e permanece imóvel, silenciosa, aplaudindo no tempo que lhe é concedido para aplaudir. Os seus movimentos são rígidos, uniformes, e cada gesto já está previamente codificado (sem que exista qualquer possibilidade de reescrita): a saudação, o aplauso, a marcha... Repetição de repetição. Há um sentimento de igualdade que se produz na massa, pois cada um se revê no próximo, comparando, avaliando, imitando. Os gestos reproduzem-se em automatismo, e a massa, imitando-se a si mesma, julga-se realmente igual (não compreendendo a dimensão performativa e débil dessa igualdade posta em cena). A massa poderia também ser descrita como essa multiplicidade molar em que a complexidade das relações se simplifica ao máximo para que tudo seja claro e evidente. Mas então o que acontece quando alguém discorda, quando alguém diz que não? A massa não tem tempo para lidar com a discordância porque isso implicaria uma perda de funcionalidade, de clareza e de produtividade. É por isso que a hierarquia é rígida e fechada (novamente, um dentro que não se abre a um fora) e tudo opera tão rápido quanto possível, em silêncio interior (mesmo quando há palavras de ordem, gritos ou festa), cada um obedecendo a quem deve obediência. O castigo é exigido como resposta quando essa relação é posta em causa e se manifesta qualquer tipo de dissidência (o que poucas vezes acontece, de tal forma a massa é homogénea e poderosa). A massa é, afinal, a forma de organização preferencial de qualquer fascismo: ela obedece à primeira ordem de ataque.

Vejamos agora o que caracteriza o agenciamento político e social da *matilha*:

«Canetti [1966] observa que, na matilha, cada um fica sozinho estando no entanto com os outros (por exemplo, os lobos-caçadores); cada um leva a sua própria vida ao mesmo tempo que participa no bando. "Em constelações

cambiantes da matilha, o indivíduo guarda sempre a sua orla. Estará sempre dentro e imediatamente a seguir na orla e imediatamente depois dentro. Quando a matilha cerca o fogo, cada um pode ter vizinhos à direita e à esquerda, mas as costas estão livres, o dorso é exposto a descoberto à natureza selvagem." Reconhece-se a posição esquizo, estar na periferia, manter-se por uma mão ou por um pé... Opõe-se a posição paranóica do sujeito de massas, com todas as identificações do indivíduo ao grupo, do grupo ao chefe, do chefe ao grupo, estar bem apanhado na massa, aproximar-se do centro, nunca ficar na orla excepto em serviço encomendado.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 59).

Não é, então, que a matilha não conheça um dentro, mas é o carácter do dentro que muda: ele é impermanente e está em relação imediata com o fora. A matilha é a forma de organização que caracteriza o bando (de ladrões, de amigos, de crianças) e opera por relação de confiança, de exposição, de vulnerabilidade (aquele exercício de teatro em que um aluno se deixa cair de costas e é apanhado pelo seu colega). De facto, a matilha não poderia funcionar sem esse mecanismo que lhe é tão próprio: o da confiança. Ele opõe-se à paranóia, sem nunca a anular, como é evidente, sem nunca ser um seu contraponto absoluto, mas ainda assim restringindo-a, contendo-a, provando-lhe, passo a passo, que é apenas delírio e efabulação. Mas quão difícil é chegar a esse ponto, quão difícil é desterritorializar todos os medos que o capitalismo produz, todas as ansiedades e todas as pressões causadas pelo poder-dever da norma e da moralidade burguesas:

Já te disse para não comeres com os cotovelos na mesa!

Os homens mijam assim e as mulheres mijam assado!

Não se contraria a opinião do sr. Paizinho!

Sê um bom menino e vai p'ra faculdade!

A matilha é a forma de organização política onde é realmente possível restringir o medo e expor as costas à natureza selvagem (despir-se, literal e metaforicamente, de todos os medos). Ela depende das relações estabelecidas entre determinados sujeitos num determinado contexto e em determinadas circunstâncias (e é por isso que a figura da matilha tanto pode emergir num grupo de amigos ou colegas de escola como num esquadrão de infantaria militar; talvez os soldados não confiem no seu sargento, mas o sargento é subitamente abatido pelo inimigo e eles têm de se reorganizar, dissolvendo a hierarquia fixa e criando uma nova estratégia de comunicação, de entendimento e de confiança). No agenciamento da matilha talvez não seja possível falar em estruturas ou, pelo menos, em estruturas fixas. O que há, talvez, é uma série mais ou menos coordenada de agenciamentos fluídos, recíprocos e previsíveis (no sentido em que estão dependentes desse mecanismo determinante que é a confiança). Na imprevisibilidade molecular do *outro*, estabelece-se ainda assim uma certa previsibilidade, uma certa capacidade de confiar. A confiança poderia ser descrita da seguinte maneira:

«Uma das definições de confiança mais presentes na literatura é a de Rousseau, Sitkin, Burt & Camerer [1998], que definiram a confiança como a

intenção para aceitar a vulnerabilidade, baseada em expetativas [sic] positivas acerca do comportamento de outro. De modo semelhante Davis, Mayer & Schoorman [1995] definiram confiança como a disposição de um agente para ficar vulnerável às ações [sic] de um outro agente, baseada na expetativa [sic] que irá ser tomada uma ação [sic] importante para o sujeito, independentemente da monitorização ou controlo.» (JESUS, 2015: 14).

Portanto, o que é a confiança, no caso dos lobos, senão a exposição das costas à natureza? É essa a sua capacidade de aceitarem a vulnerabilidade, que não existe (nem poderia possivelmente existir) dada a dimensão desindividualizada do fenómeno de massa. Pois a massa só existe enquanto simulação de força e de potência: nela não encontramos espaço para a fragilidade. Talvez por isso estes fenómenos sociais sejam em certa medida transversais a todas as ideologias e possamos encontrar a massificação do sujeito tanto em regimes ditos democráticos, como fascistas ou comunistas. A massa deve-se mais a essa manifestação de força e de unidade (de unidade como força) do que às ideias por detrás das palavras de ordem ou dos projectos políticos. Mas essa simulação de unidade (através de práticas concretas e ritualizadas de homogeneização, bem como da emissão de signos claros, transparentes e inequívocos) produz o fim do indivíduo nas suas dimensões mais íntimas e privadas: na sua multiplicidade de constrangimentos e inseguranças. A massa não anula o indivíduo (enquanto totalidade, seja lá o que isso for), mas anula certamente dimensões suas que lhe são fundamentais e torna-o numa peça da sua engrenagem de submissão: estática, hierárquica, dominadora. Na matilha, podemos observar o contrário: uma flexibilidade tal, que estar dentro ou estar fora, quer dizer quase a mesma coisa. Na massa, quando se passa para o lado de fora, é apenas como inimigo. Mas ela é apelativa precisamente por isso: pois enquanto se está dentro, tem-se a ilusão de uma força infinita. A massa alimenta-se então dessa força que brota do desejo de se ser igual aos outros, portanto, do desejo de se ser normal. A anulação da diferença é também a anulação da vulnerabilidade. Porque a mimésis que se verifica nos comportamentos de massa (o desejo de igualdade) brota também do medo da exclusão e da diferença. O medo de se passar para o lado de fora.

«O lobo como apreensão instantânea de uma multiplicidade em tal região, não é uma representação, um substituto, é um *eu sinto*. Sinto que devenho lobo, lobo entre os lobos, na orla dos lobos, e o grito de angústia, o único que Freud ouve: ajudem-me a não devir lobo (ou, pelo contrário, a não falhar esse devir). Não se trata de representação: não acreditar que se é um lobo, representar-se como lobo. O lobo, os lobos são intensidades, velocidades, temperaturas, distâncias variáveis indecomponíveis.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 57).

Portanto, nada de representativo no *devir-lobo*. Pelo contrário, é um sentimento, uma intensidade. A psicanálise, claro está, não compreendeu nada disto, pois o que queria era preservar e consolidar os estatutos rígidos da normalidade burguesa (os *loucos* permaneciam *loucos*, mesmo apesar da descoberta do inconsciente...). Para isso, a psicanálise teve de preservar as representações burguesas (o lobo já não era lobo, mas o pai ou o falo).

Afirmamos então que a matilha é um agenciamento revolucionário (ou micro-revolucionário), que ela produz uma série de dissoluções significativas das estruturas solidificadas do poder burguês (nomeadamente, da organização de massa). Por isso, seria preciso que cada forma de organização política pretensamente revolucionária procurasse produzir este tipo de intensidades que caracteriza a matilha, tentando assim evitar qualquer predominância do massificado e do homogêneo, do mesmo e do idêntico. Os lobos não sabem quem são, e isso não importa para nada. Eles movem-se entre si como se dançassem (e o que é dançar senão aprender a escutar o *outro*, um pé de cada vez?). Cada um já conhece o passo dos restantes, porque está atento a escutá-los, mesmo quando correm a devorar a floresta. *Eu sinto-me lobo*, é esse êxtase que se produz num grupo ou num bando, ou com alguém que amamos (os amantes que já não são um casal — portanto, que já não são estrutura — mas que são mil lobos a correr, cada um mais rápido do que o outro, sem nunca se perderem de vista). Aliás, não é possível formar-se uma matilha sem amor. O contrário de uma massa, portanto, unida pelo ódio e pela paranóia (mesmo quando é amor de ódio e de paranóia). Pois a massa o que produz é medo de já não se ser massa (o medo de enlouquecer...).

«O que quer dizer amar alguém? Apreendê-lo sempre numa massa, extraí-lo de um grupo, mesmo restrito, em que participa, nem que seja pela sua família ou por outra coisa; e depois procurar as suas próprias matilhas, a multiplicidade que contém e que talvez seja de outra natureza. Juntá-las às minhas, fazê-las entrar nas minhas e penetrar as suas. Bodas celestes, multiplicidades de multiplicidades. Não há amor que não seja exercício de despersonalização sobre um corpo sem órgãos para formar.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 61).

O bando, a matilha, o grupo, são na verdade agenciamentos subversivos, dissidentes, que se diferenciam sempre das organizações hierárquicas, estruturadas, centralizadas. No entanto, eles não têm de ser politicamente conscientes! Isto é, a matilha (e seus derivados) não tem de ser capaz de produzir um discurso teórico, coerente e estruturado sobre a sua condição política. Porque a matilha é já politicamente consciente de outra forma: através do amor e da confiança. Há, de facto, um entendimento afectivo dos conceitos (que é insubstituível e quase sempre mais importante que o entendimento puramente conceptual).

A matilha pode ser composta por dois irmãos que conspiram contra o pai e que se protegem um ao outro, mentindo, quando este pergunta:

Quem é que partiu a jarra de flores?

Ou pode ser constituída por um grupo de amigos que caminham pela rua, e que já nem precisam de falar ou de dizer:

Ei, espera aí por mim!

Pois eles sabem bem que nenhum deles se afastaria o suficiente para que se perdessem. *Devir-matilha* é estar naquele ponto em que já não importa dizer *eu* ou não dizer. Cada um olha pelos seus, sem pertencer a ninguém.

«Se o desejo é recalcado é porque qualquer posição de desejo, por mais pequena que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade, o que não quer dizer que o desejo seja a-social, muito pelo contrário. Mas isto é perturbante: qualquer máquina desejante pode fazer saltar sectores sociais inteiros. Apesar do que pensam certos revolucionários o desejo é, na sua essência, revolucionário — o desejo, não a festa! — e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. (...) Portanto, é de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo de melhor que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. (...) O desejo não "quer" a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 121).

A matilha move-se por posições de desejo; ela não é a-social, mas rejeita a ordem estabelecida da sociedade e os seus signos dominantes. Pode haver movimentos de matilha dentro de uma massa, mesmo dentro de um exército, tudo depende da forma que o desejo assume (se os seus fluxos correm desterritorializados ou livres ou antes se são segregados e mutilados pelo poder). É por isso que a desindividualização de que falava Hannah Arendt (na citação que referi no princípio deste sub-capítulo) quer dizer uma coisa, e a desindividualização do processo da matilha (do *devir-lobo*) quer dizer outra completamente diferente. Porque *ser lobo*, *sentir-se lobo*, é já apreender uma multiplicidade (e, portanto, transcende por completo o pensamento unitário e dualista do *eu/não-eu*). *Devir-lobo* seria qualquer coisa como sermos *outro* e *outro* e *outro* a cada instante (se é que não há unidade mais pequena que o instante!). Por isso, talvez não seja bem uma desindividualização, mas sim uma simbiose profunda entre diversos elementos heterogêneos (uma unidade simbiótica emergente, aberta e permeável).

A desindividualização de que falava Arendt (essa especialista nos movimentos políticos totalitários e na desresponsabilização moral dos indivíduos) é precisamente a do sujeito de massas (e não será que o trabalho constitui, quase forçosamente, uma massa?), a das identificações paranóicas do sujeito com o grupo, do grupo com o chefe, do chefe com o grupo: há uma indissociabilidade nessas identificações que culmina numa pretensa homogeneização que se opõe resolutamente a esse *devir-lobo*, a esse virar as costas para a natureza selvagem. É assim que este tipo de desindividualização se torna indissociável do medo, da submissão e da obediência (o burocrata que cumpre as ordens, que finge que não sabe o que se está a passar, que se apaga na própria engrenagem que o engole — enfim, que se dissolve, não em simbiose emergente com o *outro*, mas em invisibilização submersiva de *si próprio*).

Não, não fui eu que fiz isto!

Aqui, dizer *eu* ou não dizer ainda importa.

O burocrata é aquele que é incapaz de amar já que é incapaz de se responsabilizar perante *si próprio* (e, portanto, perante um *outro*). Ele é aquele que se invisibiliza a tal ponto que parece deixar de existir enquanto sujeito (isto é, enquanto agente). Ele está sujeito, de facto, a um processo qualquer de desindividualização (que não é, no entanto, necessariamente permanente nem absoluto, mas que evidencia uma tendência, um *modus vivendi*). O burocrata personifica o ideal de submissão às estruturas hegemónicas da sociedade: ele funde-se na própria oleosidade do poder. Uma sociedade de burocratas é uma sociedade sem amor. É uma sociedade onde a massa já triunfou.

No entanto, e por mais curioso que pareça, julgo que o *hiper-eu* de Byung-Chul Han não é de todo incompatível com a desindividualização de que nos fala Hannah Arendt. Pelo contrário, eles parecem, na verdade, constituir dois movimentos contíguos, que se aproximam apesar das suas aparentes diferenças. Porque se repararmos bem, o *hiper-eu* caracteriza-se tanto quanto produto de massas (produto massificado) como o *animal laborans* (esse sujeito desindividualizado e alienado pelo trabalho ou pelas formas de organização social da produtividade). E se o *hiper-eu* é marcado pelo excesso de positividade (que o individualiza e atomiza, mesmo em projectos narcísicos) ainda assim essa positividade não deixa de ser altamente ilusória (e sempre submissa à dívida do capital e aos projectos de normalização). Portanto, o movimento que aparentemente positiviza o sujeito é também o mesmo movimento que o descaracteriza (através do poder endividado, da liberdade a crédito, das estratégias de homogeneização do consumo e da vivência em sociedade). Pois, na verdade, não há maior trabalho (ou trabalho mais alienante) do que o de *ser eu* (que é regulado por esse imperativo da produtividade: *sê tu mesmo* — o que equivale a dizer: *faz alguma coisa da tua vida!*). Assim sendo, o excesso de individualismo (essa hiper-positividade do indivíduo trabalhador e produtivo) não é dissociável dos processos de desindividualização do neo-liberalismo (produzidos pela alienação de uma sociedade massificada e homogeneizada). É esse, afinal, o derradeiro paradoxo de uma sociedade de massas, já que na massa, apesar da sua aparente unidade, todos se encontram atomizados.

4.3: EXPERIÊNCIAS DA DISSOLUÇÃO DO EGO: A ESQUIZOFRENIA COMO MÉTODO

«H. S. Sullivan used to say to young psychiatrists when they came to work with him, "I want you to remember that in the present state of our society, the patient is right, and you are wrong."» (LAING, 1983: 109).

A partir da segunda metade do século XX (e contrariando o movimento idealista da psicanálise freudiana e de outras correntes da psicologia ditas estruturalistas) verifica-se a intensificação de um discurso que procura inverter e desconstruir grande parte das premissas da própria psicologia enquanto ciência e enquanto

práxis. Nomeadamente, dir-se-ia que a grande inversão posta em causa (e à volta da qual todas as outras se ramificariam) seria a da relação psicanalista-paciente. Porque toda a verdade, bem como todos os processos de análise e de cura, eram estruturados na psicanálise a partir da premissa evidente e inquestionável de que apenas no psicanalista repousava a qualidade de atribuir um sentido às perturbações ditas irracionais ou delirantes do paciente, eventualmente curando-o ou, como acontecia na maior parte dos casos, remetendo-o para uma instalação hospitalar ou para um asilo onde ficaria seguro e protegido (de *si próprio* e dos *outros*). No entanto, os asilos em pouco diferiam de prisões, na medida em que os pacientes perdiam a maior parte dos seus direitos civis.

«The "committed person labeled as patient, and specifically as "schizophrenic", is degraded from full existential and legal status as human agent and responsible person to someone no longer in possession of his own definition of himself, unable to retain his own possessions, precluded from the exercise of his discretion as to whom he meets, what he does. His time is no longer his own and the space he occupies is no longer of his choosing. After being subjected to a degradation ceremonial known as psychiatric examination, he is bereft of his civil liberties in being imprisoned in a social institution known as a "mental" hospital. More completely, more radically than anywhere else in our society, he is invalidated as a human being. In the mental hospital he must remain, until the label is rescinded or qualified by such terms as "remitted" or "readjusted." Once a "schizophrenic," there is a tendency to be regarded as always a "schizophrenic."» (LAING, 1983: 122).

Tal como o criminoso, o *louco* era degradado de qualquer estatuto existencial e legal enquanto agente ou enquanto indivíduo responsável. Ele deixava de possuir, aos olhos dos indivíduos ditos normais, qualquer existência como *si próprio*, passando então a ser concebido (social e politicamente) como uma não-existência, como um não-sujeito. Expulso da própria economia da subjectividade dominante, o *louco* perdia também todas as suas posses materiais, todos os seus direitos civis e humanos, a sua privacidade e mesmo a responsabilidade sobre a sua própria agência. Para um indivíduo, *devir-louco* equivalia a tornar-se propriedade de outrem (da família, nos casos em que esta assumia o controlo dos pacientes, recusando assim confiá-los a especialistas; das clínicas privadas, quando os familiares mais ricos para lá os remetiam; ou do estado, no caso de serem internados em hospitais e asilos públicos, ou mesmo julgados e sentenciados a penas de prisão — porque ao longo da história não foram poucos os casos de indistinção entre esses dois rótulos ontológicos, o de *louco* e o de criminoso).

A psicanálise dita materialista procurou então, em primeiro lugar, repensar as suas próprias categorias fundamentais, reconfigurando os seus processos, mecanismos e estruturas. A inversão do lugar da verdade no eixo psicanalista-paciente resultou, enfim (ou por fim), na valorização da própria experiência do paciente, que até esse momento era remetido para uma posição de inferioridade e de submissão. O discurso do paciente servia até esse momento, e apenas, para ser interpretado.

«Psychiatrists have paid very little attention to the *experience* of the patient. Even in psychoanalysis there is an abiding tendency to suppose that the schizophrenic's experiences are somehow unreal or invalid; one can make sense out of them only by interpreting them; without truth-giving interpretations the patient is enmeshed in a world of delusions and self-deception.» (LAING, 1983: 108).

Mesmo a pretensa neutralidade ideológica do psicanalista (através da escuta e da contenção dos julgamentos ditos pessoais) parece remeter ainda mais o paciente para o monólogo e para a desigualdade. Pois somente na aparência é que o psicanalista se encontra em silêncio, já que no interior da sua cabeça (enquanto escuta empaticamente o seu paciente) mil conclusões falaciosas se alinham umas a seguir às outras. Não há diálogo real a ser construído nesse eixo de poder assimétrico. O que se constrói, de facto, é uma hierarquia dissimulada onde todo o poder se concentra nas mãos daquele que ouve.

«E Charcot, por diversas vezes, nota com que dificuldade as famílias "cediam" ao médico o paciente que, contudo, lhe tinham trazido, como elas cercavam as casas de saúde em que o indivíduo era mantido separado e com que interferências perturbavam constantemente o trabalho do médico. (...) Mas eis que a psicanálise, que parecia nas suas modalidades técnicas colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava no próprio coração dessa sexualidade, como princípio da sua formação e cifra da sua inteligibilidade, a lei da aliança, os mecanismos misturados dos esponsais e do parentesco, o incesto.» (FOUCAULT, 1994: 115).

Se um dos grandes méritos da psicanálise parecia ter sido o de retirar os pacientes do seu contexto familiar (portanto, resgatando-os de uma ordem moral perversa e violenta), ela não hesitou em voltar a amarrá-los a esse mesmo núcleo do qual os extraíra (bem como aos seus mitos mais profundos, do qual o Édipo e o trauma do incesto parecem constituir os momentos apoteóticos). Precisamente porque o conceito de *loucura* foi construído socialmente para consolidar e redistribuir a própria racionalidade (veja-se como já em Descartes é o mundo dos sonhos — e, portanto, do inconsciente — que serve de contraponto à verdade do sujeito), seria evidente que a presença de elementos ditos desviantes no seio das próprias famílias burguesas pusesse em causa essa racionalidade fundada no sangue e no poder patriarcal (e aqui as categorias desviantes particularizam-se, quer ao nível da sexualidade: a mulher *histérica*, a criança masturbadora, o casal *malthusiano*, o adulto perverso; quer ao nível da *loucura* propriamente dita: o *psicótico*, a *neurótica*, o *esquizofrénico*). Daí que a família tivesse todo o interesse em esconder os seus elementos desviantes, entregando-os aos psicanalistas e aos asilos, mas mantendo, no entanto, essa posição paradoxal de que nos fala Foucault: *eles não podiam deixar de querer saber o que se passava*, receosos de qualquer revelação (mais ou menos científica, não importa) de que seria, afinal, o próprio sangue (ou a família) a causa determinante dessa *loucura*. Portanto, de que seria, no fundo, no seio da própria unidade familiar que se produzia o tão temido desvio. Foi então desde o início no interior das próprias estruturas racionais da burguesia que mais profundamente se implantou o conceito de normalidade. Pois, mais do que um conceito ou do

que uma abstracção, a normalidade implicava, de facto, um estatuto ontológico, social, económico e político.

«In this session the patient was maintaining that he was selfish, while his parents were telling him that he was not. The psychiatrist asked the patient to give an example of what he meant by "selfish."

SON: Well, when my mother sometimes makes me a big meal and I won't eat it if I don't feel like it.

FATHER: But he wasn't always like that, you know. He's always been a good boy.

MOTHER: That's his illness, isn't it, doctor? He was never ungrateful. He was always most polite and well brought up. We've done our best by him.

SON: No, I've always been selfish and ungrateful. I've no self-respect.

FATHER: But you have.

SON: I could have, if you respect me. No one respects me. Everyone laughs at me. I'm the joke of the world. I'm the joker all right.

FATHER: But, son, I respect you, because I respect a man who respects himself.»

(LAING, 1983: 116 e 117).

Ronald Laing, psiquiatra britânico, transcreve, em *The Politics of Experience* (que será, como já havíamos referido, uma das obras condutoras deste sub-capítulo — a par de *O Anti-Édipo*), a entrevista registada a uma família cujo filho de vinte anos acabava de recuperar de um episódio *esquizofrénico*. O que é evidente nesta transcrição prende-se precisamente com uma das reconfigurações epistemológicas da psicanálise dita materialista: não é necessariamente no paciente (e muito menos no sujeito concebido como estrutura) que se localizam a origem ou a causa dos episódios ditos *esquizofrénicos*. Isto, pois, como já demonstrámos através da desconstrução do programa cartesiano, o sujeito não é estrutura de nada, antes agenciamento colectivo, inserido numa determinada economia social e política. Não quer isto dizer que o biológico não tem um peso determinante na formação das doenças mentais (pelo contrário!), apenas que distinguir e definir o biológico é mais difícil do que parece, pois ele não é uma estrutura autónoma nem da esfera económica e política, nem dos agenciamentos e práticas de uma determinada sociedade. O corpo não só é produzido num determinado contexto (e mesmo se levantarmos a questão genética, o que é ela senão a evolução do corpo aparalelamente à evolução social?) como, a partir do momento em que ele se produz bioquimicamente, não deixa nunca de estar submetido a todas as influências e agências sociais. O corpo nunca está fora do *socius*, pelo que o biológico é sempre (e em primeira instância) social. Mas da mesma forma, o social é sempre, e necessariamente, bioquímico. Aqui, como é evidente, não se trata de constituir uma dialéctica mas, pelo contrário, uma indissociabilidade.

«We know that the biochemistry of the person is highly sensitive to social circumstance. That a checkmate situation occasions a biochemical response which, in turn, facilitates or inhibits certain types of experience and behaviour is plausible *a priori*.» (LAING, 1983: 115).

O estruturalismo determina-se a querer negar esta concepção ontológica da realidade (isto é, a remeter o social para uma dimensão autónoma e separada do biológico). Por isso, o materialismo tem, inevitavelmente, de reivindicar a importância determinante da sociedade, sobretudo na sua função ou constituição biológicas. No caso da consulta transcrita por Ronald Laing, é notória a influência perversa e o agenciamento político a que a família (um pai e uma mãe) submetem o seu filho: todo o discurso auto-depreciativo que este último produz é já uma reprodução internalizada do discurso hetero-depreciativo dos pais. O filho é já criação (ou produção) daqueles pais delirantes que reproduzem, por sua vez, todo um discurso social e acrítico que valoriza comportamentos e posturas normativas e burguesas. Veja-se a última declaração do pai (*I respect a man that respects himself*) e como este não compreende que esse é o primeiro passo, ou o primeiro discurso, que reitera, de facto, o desrespeito do filho por *si mesmo*. Porque é a imposição de uma certa meta ou de um determinado objectivo extrínsecos ao sujeito (e, por isso, alienantes) que produz, necessariamente, essa dolorosa auto-depreciação (e quem nunca sentiu isso de um pai ou de uma figura autoritária?). Porque, afinal, o filho só se respeitará a *si mesmo* se for respeitado pelo pai. Mas, inversamente, o pai só o conseguirá respeitar se ele já for capaz de demonstrar esse respeito por *si*. O pai não compreende que o respeito que ele exige ao filho já está dependente do respeito que ele lhe mostra. E quanto menos o pai demonstra esse respeito, mais o filho é incapaz de se respeitar e menos o pai o respeitará em seguida (ciclo vicioso e interminável, portanto).

Não será o objectivo desta dissertação demonstrar como o episódio *esquizofrénico* do rapaz de vinte anos é efeito do seu contexto familiar autoritário e perverso. Basta-nos apresentar o exemplo desta transcrição (para nós assustadora o suficiente) e deixar que ao leitor se apresentem as suas próprias conclusões. O que nos interessava mais do que tudo era questionar não só a separação entre o biológico e o social, mas também, como veremos pela citação que se segue, a separação entre mundo interior e mundo exterior.

«However, the very fact that it is necessary to speak of outer and inner at all implies that an historically conditioned split has occurred, so that the inner is already as bereft of substance as the outer is bereft of meaning.» (LAING, 1983: 124).

Um dos projectos de Ronald Laing em *The Politics of Experience* é, justamente, o de desconstruir esta separação clássica que parece ter a sua raiz no dualismo platónico e em todas as filosofias da *alma* (isto é, em todo o pensamento que concebe a *alma*, ou um seu substituto — o *eu*, o *sujeito*, o *si próprio* ou o *ego* — como essências interiores do humano contrapostas ou ao corpo, ou à sociedade ou a toda a restante realidade exterior).

«All men are invisible to one another. Experience is man's invisibility to man. Experience used to be called the Soul." (LAING, 1983: 18).

O mundo interior do sujeito (sintetizado na figura clássica da *alma*) parece encontrar um equivalente mais complexo e desconstruído na figura da experiência. Grande parte do texto de Ronald Laing procura debater, precisamente, a relação entre a experiência e o comportamento. Laing afirma que, de facto, a experiência de um sujeito é invisível aos outros sujeitos. Mas isso não implica que essa experiência seja, afinal, interior. Pelo contrário, e como veremos, a experiência é sempre exterior.

«The relation of experience to behaviour is not that of inner to outer. My experience is not inside my head. My experience of this room is out there in the room.» (LAING, 1983: 21).

A minha experiência é já sempre no espaço e eu sou já, e sempre, um elemento constituinte desse mesmo espaço (e tempo!). O facto de haver uma dimensão dita interior (os sentimentos, o pensamento, a memória) não implica que essa dimensão seja autónoma do mundo dito exterior. Ela está sempre sujeita ao espaço-tempo onde se insere (e o que são as madalenas de Proust senão isso, a memória ou a lembrança produzidas pelo próprio presente na sua materialidade — e afectividade — mais quotidiana?). O mundo interior (se é que existe tal coisa) é já, e também, mundo exterior (portanto, uma função directa da realidade material).

«My own experience as a center of experience and origin of action tells me that this is not so. My experience and my action occur in a social field of reciprocal influence and interaction.» (LAING, 1983: 24).

Ronald Laing diz-nos que a sua própria experiência (concebida convencionalmente como centro e como origem da acção) ocorre na verdade num campo social de influências e de interacções recíprocas (sem início nem fim e, como tal, dificilmente constituindo um centro). Assim como o sujeito não é causa de enunciado, também não poderá ser causa única de acção.

«The metapsychology of Freud, Federn, Rapaport, Hartman, Kris, has no constructs for any social system generated by more than one person at a time. Within its own framework it has no concepts of social collectivities of experience shared or unshared between persons. This theory has no category of "you", as there is in the work of Feuerbach, Buber, Parsons. It has no way of expressing the meeting of an "I" with "an other", and the impact of one person on another. It has no concept of "me" except as objectified as "the ego."» (LAING, 1983: 49).

A razão pela qual não insistimos em fazer uma análise do *ego* freudiano é precisamente esta: esse *ego* não possui qualquer forma de expressar o *encontro* entre vários sujeitos. Ele solidifica a experiência da subjectividade nessa unidade estrutural que é o *ego* (por sua vez tripartida numa nova estrutura hierárquica composta também pelo *superego* e pelo *id*, cada um deles representando, respectivamente, o extremo racional da consciência e o extremo irracional das pulsões). Freud não consegue pensar nem a sociedade (constituída por

multiplicidades de pontos de experiência, em permanente contacto e tensão) nem a libido enquanto manifestação do inconsciente (portanto, enquanto desejo desterritorializado, fora do mundo simbólico da linguagem). Pelo contrário, Freud reconduz todo o desejo e todos os fenómenos sociais ao próprio *ego*, enquanto estrutura dominante da subjectividade. Precisamente por isso, ele não consegue pensar a *esquizofrenia* enquanto experiência da dissolução do *ego*.

«Sempre que explicarmos o problema da esquizofrenia a partir do eu, mais não podemos do que "apreciar" uma essência ou uma especificidade supostamente atribuídas ao esquizo, seja com amor ou piedade, seja para a cuspir com nojo. Uma vez como eu dissociado, outras como eu separado, outras, e é o modo mais refinado, como eu que não deixara de ser, que estava especificamente presente, mas no seu mundo, e que se deixa apanhar por um psiquiatra astuto, um sobre-observador compreensivo, em suma, por um fenomenólogo. (...) Antes de ser a afecção do esquizofrénico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo de produção do desejo e das máquinas desejantes.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 28 e 29).

Para Deleuze e para Guattari o problema fundamental parece ser este: só se tenta explicar a *esquizofrenia* a partir do *eu*, quando o que a *esquizofrenia* faz, enquanto processo, é exactamente pôr em causa todos os pressupostos estruturantes desse mesmo *eu* (de uma percepção incapaz de se descentrar de si mesma ou dos seus modelos culturais humanistas e antropocêntricos). Daí que a *esquizofrenia* faça estremecer os alicerces da fenomenologia, que começa como ciência rigorosa da descrição do sujeito sem nunca se debater sobre a possibilidade real de um fora (de um fora do sujeito ou da subjectividade). Portanto, ela é apenas mais uma filosofia da consciência (ou seja, do *cogito*). É preciso pensar a *esquizofrenia* fora do *eu*, pois o *esquizo* já não é sujeito dissociado nem separado, e muito menos autista. Ele não está preso no seu próprio mundo, pois já não existe um *ele* que possa ter um mundo. O que é a *esquizofrenia* então?

«Schizophrenia is a failure of ego functioning. Is this a neutralist definition? But what is, or who is, the "ego"? In order to get back to what the ego is and to what actual reality it most nearly relates to, we have to desegregate it, de-depersonalize it, de-extrapolate, de-abstract, de-objectify, de-reify, and we get back to you and me, to our particular idioms or styles of relating to each other in social context. The ego is by definition an instrument of adaptation, so we are back to all the questions this apparent neutralism is begging. Schizophrenia is a successful avoidance of ego-type adaptation? Schizophrenia is a label affixed by some people to others in situations where an interpersonal disjunction of a particular kind is occurring. This is the nearest one can get at the moment to something like an "objective" statement, so called.» (LAING, 1983: 67).

Como se pode ver, é difícil dar uma definição objectiva, e não será certamente esse o nosso propósito. A definição que Laing propõe é a seguinte: a *esquizofrenia* é um rótulo afixado por algumas pessoas a outras em situações em que acontece uma disjunção interpessoal de algum tipo. Mas que tipo? Mais uma vez, é difícil responder, pois nessa disjunção a resposta só vem de um dos lados: o da pessoa dita normal. A psicanálise materialista procurou, por vezes, designar

a *esquizofrenia* como uma viagem (da qual possivelmente não se regressa; muito embora a *esquizofrenia* seja quase sempre constituída por episódios que se podem ou não acumular e intensificar). E é, evidentemente, uma viagem transformadora que se torna, no entanto (e para quem fica de *fora*) numa viagem de invisibilidade (pois a experiência é, em certa medida, invisível para o *outro*). A única coisa que podemos interpretar é o comportamento do viajante (mas isso só nos remete para o divã do psicanalista). De facto, ninguém pode tecer sobre o *esquizofrénico* afirmações objectivas, nem juízos de valor: pois haverá sempre uma unilateralidade nessa produção de verdade.

Ronald Laing dá outro exemplo perturbador ao descrever a interacção entre um psicanalista e uma paciente diagnosticada como *esquizofrénica*. A mulher (uma empregada doméstica) encontra-se em movimento contínuo, andando para a frente e para trás, prendendo o cabelo e depois desprendendo-o. O psicanalista tenta deter o seu movimento, apenas para se opor a uma forte resistência; tenta agarrá-la, mas ela começa a chorar dolorosamente. A mulher agarra (durante este tempo todo) um pedaço de pão esmagado na mão esquerda que não permite que lhe tirem. Fora isso, desde que não lhe interrompam o seu movimento, ela não incomoda ninguém (mesmo quando lhe espetam uma seringa na testa, ela praticamente não reage!). Laing comenta:

«Here are a man and a young girl. If we see the situation purely in terms of Kraepelin's point of view, it all immediately falls into place. He is sane, she is insane; he is rational; she is irrational. This entails looking at the patient's actions out of the context of the situation as she experienced it. But if we take Kraepelin's actions (in italics) — he tries to stop her movements, stands in front of her with arms outspread, tries to force a piece of bread out of her hand, sticks a needle in her forehead, and so on — out of the context of the situation as experienced and defined by him, how extraordinary *they* are!» (LAING, 1983: 107).

De facto, o *louco* (no sentido em que foi convencionalmente definido: portanto, à margem da razão e do bom senso) parece ser o próprio psicanalista Kraepelin e não a paciente. É pois a própria psicanálise (enquanto doutrina reguladora de uma série de práticas alicerçadas em regimes de verdade) que legitima e normaliza este tipo de *loucura* contra os pacientes. Assim, a categorização da paciente de Kraepelin como louca só parece estar dependente da unilateralização de um dos pontos de vista.

«The term "schizophrenia" was coined by a Swiss psychiatrist, Bleuler, who worked within this frame of reference. In using the term schizophrenia, I am not referring to any condition that I suppose to be mental rather than physical, or to an illness, like pneumonia, but to a label that some people pin on other people under certain social circumstances. The "cause" of "schizophrenia" is to be found by the examination, not of the prospective diagnosee alone, but of the whole social context in which the psychiatric ceremonial is being conducted.» (LAING, 1983: 103).

O que *causa* então a *esquizofrenia* é o próprio contexto social em que a cerimónia da psiquiatria é conduzida (antes de ser ou não uma facticidade, a *esquizofrenia* é

uma categoria psiquiátrica). Ou seja, a *esquizofrenia* é, acima de tudo, um rótulo, uma marcação ontológica de uma pessoa por outra. Não é necessariamente nem uma condição mental ou física, nem uma doença. Mas é, necessariamente, constituinte de um processo político.

Será este enigma (da *esquizofrenia*) que irá fascinar Deleuze e Guattari, pois estes compreendem (e muito bem) que qualquer sociedade ou sistema político será também um sistema emissor de signos e, por isso, de codificações dominantes. Em *O Anti-Édipo*, os dois filósofos parecem determinados a estabelecer os princípios fundamentais e estruturantes do capitalismo (não só enquanto sistema socio-económico, mas também enquanto sistema semiótico). Daí que, tanto em *O Anti-Édipo* como em *Mil Planaltos*, elesensem um sem-número de figuras psicossociais que parecem caracterizar vários regimes ou agenciamentos de subjectivação: o *paranóico*, o *esquizofrénico*, o *nómada*, o *sedentário*, o *masoquista*... E, se o capitalismo (na forma da moeda-dinheiro) parece desterritorializar a sociedade (libertando os indivíduos da luta pela terra ou da sujeição ao poder do soberano), a verdade é que a mesma sociedade é reterritorializada pelos códigos da burguesia (voltando a aparecer tudo o que já havia: a igreja, o estado, a família...). E o dinheiro o que faz (impondo a fluidez, a maleabilidade e a redistribuição dos estratos sociais; portanto, impondo um certo tipo de *esquizofrenia*) é apenas reconduzir todas as antigas hierarquias ao indivíduo aparentemente libertado pelo seu próprio capital. Pelo que não há, de facto, liberdade, mas uma nova hierarquia de *eus* (que culmina no *hyper-eu* da produtividade como escravo de *si mesmo*). Tudo se reterritorializa à volta das velhas mitologias burguesas, tudo reconduz ao *ego* como pseudo-estrutura autónoma e fundadora de um mundo dito livre.

«A descodificação dos fluxos, a desterritorialização do *socius*, constituem, pois, a tendência mais essencial do capitalismo. Ele não pára de tender para o seu limite, que é um limite propriamente esquizofrénico. É com todas as suas forças que tende a produzir o esquizo como sujeito dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos (...).» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 37).

Daí que a *esquizofrenia* (enquanto processo característico do capitalismo) tenha determinado toda a concepção de *O Anti-Édipo* e de *Mil Planaltos*. E, se bem que Deleuze e Guattari não pretendam, de facto, fazer o elogio sentimental do *esquizofrénico* (eles condenam, pelo contrário, a personificação do *esquizo* no mundo interior do *autista*), ainda assim eles apropriam-se dessa experiência, estabelecendo contrastes e paralelos com a sua própria filosofia e mundivisão (e, mais do que isso, tornando a *esquizofrenia* num conceito). Ronald Laing está mais interessado em relativizar e em desconstruir os pressupostos da psiquiatria através de exemplos de crueldade e violência estabelecidos e legitimados pela mesma enquanto ciência (e enquanto regime de verdade) do que propriamente em apropriar-se da figura do *esquizofrénico*. E, ainda que Deleuze e Guattari falem na *esquizofrenia* como método (protegendo-se assim, na aparência, da pretensão de se apropriarem da experiência dos próprios indivíduos marcados como *esquizofrénicos* ou da própria *esquizofrenia* enquanto condição clínica) ainda assim eles já se estão a apropriar do próprio termo e, portanto (e necessariamente), de uma parte dessa experiência a que, como diz Ronald Laing,

ninguém tem realmente acesso a não ser as próprias pessoas diagnosticadas enquanto tal. Nesse sentido, será sempre uma apropriação bastante questionável. Porque não é a mesma coisa citar-se um poema de Artaud (e analisá-lo, por exemplo) ou elaborar toda uma rede conceptual (já para não falar num livro que irá ser vendido!) a partir de uma experiência da qual pouco (ou nada) se conhece e que está associada a uma história de violência, marcação e segregação de um conjunto de indivíduos por outro. O nosso problema não se levanta face à posição de desejo (a posição dita *esquizo*) que Deleuze e Guattari pretendem evocar, mas sim à associação inequívoca que eles fazem entre essa posição de desejo e a própria *esquizofrenia* (coisa que eles não têm realmente forma de saber, muito menos a partir de uns meros exemplos particulares, como os poemas de Artaud ou os testemunhos de um psicanalista problemático como Freud).

Posta esta questão (que não pretendo resolver de forma absoluta, mas apenas problematizar), dir-se-ia que a *esquizofrenia* enquanto método diz respeito a um trabalho concreto e prático de desterritorialização do *eu*. Ele aponta para uma nova concepção (prática, e não apenas teórica) de um *eu* desindividualizado ou (*des*)*eu*(*deificado*), isto é, de um *eu* que já não pode voltar a ser *d(eu)s*. Não se trata apenas de conceber um *eu* de um ponto de vista materialista. É muito mais do que isso. É realmente desterritorializar o próprio *ego*, através de um trabalho concreto de dissolução. Porque a *esquizofrenia*, segundo Deleuze e Guattari, é o próprio processo de produção do desejo, desterritorializado num *corpo sem órgãos*. O *esquizo* não reconhece os signos dominantes, nem obedece às estruturas semióticas do poder. A *esquizofrenia* move-se noutro território (fará sentido chamar-lhe ainda território?) que não o dos signos: num mundo constituído por objectos parciais, por relações de produção e anti-produção, e pelo grande fluxo do desejo e da libido. Por isso, a posição *esquizo* não é representativa e permite pôr em causa as grandes edificações ideológicas, nomeadamente a capitalista e burguesa. A *esquizofrenia* torna possível a dissolução, não apenas do *ego*, mas da família, do estado, da religião e do dinheiro. O que é o *Manifesto Contrassexual* de Paul B. Preciado senão um manifesto *esquizo* (que permitiria desterritorializar a própria sexualidade enquanto tecnologia política implantada no corpo e no desejo dos corpos)?

«O esquizo leva consigo os fluxos descodificados, fá-los atravessar o deserto do corpo sem órgãos onde instala as suas máquinas desejantes e produz um perpétuo escoamento de forças actantes. Atravessou o limite, a esquize que mantinha a produção de desejo sempre à margem da produção social, sempre tangencial e sempre repelida. O esquizo sabe partir: para ele, partir é tão simples como nascer ou morrer. Mas, e estranhamente, o esquizo viaja sem sair do mesmo lugar. Não fala de um outro mundo, não é de outro mundo: a sua viagem, ainda que espacial, é uma viagem em intensidade, em torno da máquina desejante que aqui se erige e aqui fica. (...) Têm [os esquizos] os seus espectros e têm que reinventar todos os gestos. Mas um homem desses produz-se como homem livre, irresponsável, solitário, alegre, e enfim capaz de fazer e dizer algo de simples em seu próprio nome, sem pedir autorização, desejo a que não falta nada, fluxo que atravessa as barragens e os códigos, nome que já não designa nenhum eu. Deixou simplesmente de ter medo de enlouquecer.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 136 e 137).

De facto (e ainda que a apropriação continue a ser questionável), não se pode deixar de ficar impressionado com esta passagem; ela manifesta, efectivamente, o desejo mais profundo de todos os indivíduos: o de serem realmente *livres*. Porque o *esquizo* não reconhece os signos dominantes, ele deixa de reconhecer qualquer tipo de autoridade. Ele não procura *ser ele próprio* (nem ser um *eu*), pois isso implicaria ainda o reconhecimento de um conjunto de identificações dominantes. Dir-se-ia que ele não procura ser coisa nenhuma, nem inserir-se em lado algum. Tal como o *nómada*, ele não tem medo de partir: afinal, o *esquizo* não tem casa, nem família, nem deus, e muito menos uma pátria (também não tem bandeira, nem ideologia, e nem sequer sabe o que é um partido político!). Por isso é que as manifestações de *loucura* (enquanto contraponto caótico — não-significável — da racionalidade) são tão perturbadoras para o indivíduo dito normal: porque elas se encontram efectivamente *fora* das representações que regulam a normalidade (e os seus interesses estabelecidos). A marcação da *loucura* assume-se então como uma estratégia política incontornável na história das sociedades ocidentais que, em diferentes épocas, adquiriu contornos radicalmente diferentes (veja-se como Foucault, em *História da Loucura*, refere que o *louco* na Idade Média era visto como um arauto da verdade, uma figura quase divina que entretinha o soberano e a sua corte...). Porque não há nada que o projecto da normalidade tema mais do que aquilo que consiga provar que ela é, afinal, mera construção social, sem nenhum valor intrínseco. E a desterritorialização dos códigos ditos normais (a mulher marcada como *esquizofrénica* que caminha de trás para a frente com um pedaço de pão esmagado entre os dedos) tem o poder de pôr em causa todas as coisas em causa: a produtividade, o *tempo-mercadoria*, a obrigação de *ser ele mesmo*, o dinheiro, a autoridade, a boa moral, a culpa, a catarse e o *ego* (autónomo, soberano, livre...). Mas, afinal, porque é que não podemos andar de trás para a frente com um pedaço de pão entre os dedos? Porque esse é um gesto de insubmissão, é um gesto que diz: *eu não devo nada a ninguém* (muito menos a *mim próprio*!; logo, recusa da experiência da culpa e dos grandes valores católicos...). E, enquanto gesto de insubmissão (e aqui nem sequer vale a pena falarmos em liberdade ou em autonomia, pois estamos claramente noutro nível...), manifesta-se como o maior atentado possível a toda a lógica existencial e política do grande capital (que sobrevive através da imposição da dívida, do crédito e dos seus mecanismos derivados). A posição *esquizo* opõe-se terminantemente ao imperativo capitalista do poder-dever (a liberdade condicionada pela produtividade e pelo dinheiro). Aqui, no exemplo da posição *esquizo*, é manifesta, de facto, uma experiência de descontinuidade, talvez mesmo um corte abrupto com o sistema (será esta a posição revolucionária por excelência?). Mas resta a derradeira pergunta: será a *esquizofrenia* alcançável como método (isto é, como *práxis* social e humana e não como condição clínica)?

«Porque o inconsciente da esquizo-análise não conhece pessoas, conjuntos ou leis; imagens, estruturas ou símbolos. É órfão, anarquista e ateu. É órfão, não porque o nome do pai designasse uma ausência, mas porque se produz a si próprio onde quer que os nomes da história designem intensidades presentes ("o mar dos nomes próprios"). Não é figurativo, porque o seu *figural* é abstracto, a figura-esquize. Não é estrutural nem simbólico, porque na sua

produção e até na sua inorganização, a sua realidade é a do Real. Não é representativo, mas simplesmente maquínico e produtivo.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 324).

A abstracção aqui quer dizer isso mesmo: fora das estruturas simbólicas, fora dos imperativos da normalidade, fora do esquema reprodutivo. Mas como chegar até aí? Deleuze e Guattari não dão muitos exemplos. Talvez a experiência que descrevem em maior profundidade seja a do *corpo sem órgãos* (alcançável através da produção de determinadas intensidades que ponham em causa a figuração do próprio corpo, a sua hierarquia e divisibilidade em representações ou em partes). Para isso, se bem se lembram, Deleuze e Guattari falavam em várias possibilidades de regimes. Apenas para dar um exemplo, evoquemos o do masoquista, que redescobria o *corpo sem órgãos* através da dor (pois, de facto, no caso do masoquista, a sexualidade já não tem nada a ver nem com o prazer hierarquizado normativamente, nem com a territorialização de certas partes do corpo — por exemplo, o orgasmo ou o *falo* como elementos centralizadores e exclusivos da própria sexualidade). E o que é a *contrassexualidade* de Paul B. Preciado senão a tentativa de alcançar um *corpo sem órgãos* (portanto, um corpo sem sexo, sem género, sem raça e sem classe; sem partes do corpo, reprodutivas, simbólicas ou erógenas — por relação a outras que seriam não-erógenas)? É abrir o corpo à intensidade máxima do desejo, é perder o medo (do ânus, do dildo, do *outro*). Perder o medo... Também o *devir-lobo* da matilha parece ter algo a ver com esta posição *esquizo*: porque ele implica estar *dentro* e *fora* ao mesmo tempo, não dever obediência a ninguém, produzir um regime de confiança e de solidão partilhada (desterritorializar o *eu* e o *nós*...).

«Having at the same time lost our *selves* and developed the illusion that we are autonomous *egos*, we are expected to comply by inner consent with external constraints, to an almost unbelievable extent.» (LAING, 1983: 73).

Precisamente por nos concebermos cada vez mais como *egos* autónomos, é esperado de nós que lidemos — sozinhos — com os constrangimentos da vida em sociedade (e haverá outra forma de vida?). Assim sendo, é impossível chegar-se à raiz dos problemas (as relações políticas e sociais; as hierarquias de poder; os privilégios e a normatividade). A culpa é sempre nossa: podíamos ter feito isto e aquilo... Que forma inteligente de nos distrair de tudo o resto, esta de nos remeter constantemente para o confessionalário! Já o *esquizo* não quer saber de *si* para nada, e muito menos quer saber dos *outros* (do que eles pensam, do que eles acham, do que eles dizem). Ele já só quer amar (e para isso nem precisa de ser amado; de qualquer forma, isso não lhe serviria para nada!). A expressão *abjecto desejo de ser amado* (utilizada por Deleuze e Guattari em dado momento de *O Anti-Édipo*) não quererá dizer precisamente isso? Ainda o *ego*, sempre o *ego* a reconduzir para *si mesmo* (*ama-me paizinho, ama-me professorzinho, ama-me patrãozinho: eu mereço, eu quero merecer o teu amor!*). Querer ser amado é ainda esperar demasiado (inserir-se no sistema egóico do orgulho, do controlo, da carência, da autoridade e da culpa). O *esquizo* já só ama. Está fora do *eu* e do *outro* e não quer nada para *si*.

E é isso que a posição *esquizo* quer dizer: *perdi o medo, perdi o medo de enlouquecer!* Mas o que é que isto quer dizer, *perdi o medo de enlouquecer?* Que já

não preciso de ser normal, que já não preciso de *me* encontrar, que já não preciso de *ser eu* (portanto, de ser como os *outros*). Não tem nada a ver com a apatia tal como ela foi caracterizada negativamente pela nossa sociedade (provavelmente por pôr em causa os imperativos económicos da produtividade do sujeito) mas talvez com a *apatheia* dos estóicos, com essa imperturbabilidade que eles tanto desejavam. O *esquizo* perdeu o medo, e uma sociedade sem medo não pode ser controlada.

Mas o que constitui, de facto, a experiência do *esquizo*?

«Trata-se de relações de intensidades através das quais o sujeito passa para o corpo sem órgãos, e faz transformações, altos e baixos, migrações e deslocamentos. Laing tem toda a razão em definir o processo esquizo como uma viagem incíática, uma experiência transcendental da perda do Ego, que obriga um sujeito a dizer: "Era como se eu tivesse chegado ao presente a partir da forma mais primitiva da vida" (o corpo sem órgãos), "via... não, melhor, *sentia* à minha frente uma viagem medonha." E a viagem não é uma metáfora, tal como há pouco o ovo também não era, e o que nele se passava, movimentos morfogénicos, deslocamentos de grupos celulares, alongamentos, dobragens, migrações, variações locais dos potenciais. E nem sequer devemos opor uma viagem interior às viagens exteriores: o passeio de Lenz, o passeio de Nijinsky, os passeios das criaturas de Beckett são realidades efectivas, mas em que o real da matéria desapareceu de todas as extensões, tal como a viagem interior abandonou todas as formas e qualidades para fazer brilhar, tanto no interior como no exterior, apenas as intensidades puras acasaladas, quase insuportáveis, porque o que o sujeito nómada passa não é nem uma experiência alucinatória, nem um pensamento delirante, mas um sentimento, uma série de emoções e de sentimentos como consumo de quantidades intensivas que constituem o material das alucinações e dos delírios subsequentes. A emoção intensiva, o afecto, é tanto a raiz comum como o princípio de diferenciação dos delírios e das alucinações.» (DELEUZE e GUATTARI, 2004: 88).

Na filosofia de Gilbert Simondon, este irá eleger a experiência *perceptivo-afectiva* como a relação fundamental do sujeito com o mundo. Dir-se-ia que a consciência e a razão (bem como as suas operações figurativas, simbólicas e representativas) o que fazem é territorializar sucessivamente o real, restringindo o domínio das intensidades. A *esquizofrenia* enquanto método poderia então ser concebida como a inversão de uma subordinação clássica entre consciência e sensibilidade (sendo que é impossível, no entanto, dissociar completamente uma da outra). Restaria agora colocar a questão à qual não nos propomos responder: será que existe realmente uma espécie de percepção directa (ou um estado puramente afectivo), e o que a diferenciaria então de uma racionalidade emissora de signos e representações? Ainda que haja um fora da linguagem, como pode ser ele concebido sem se tornar novamente linguagem? Há qualquer coisa que se perde e que se ganha nesse processo de tradução (afecto/razão) mas é difícil — senão mesmo impossível — medir-se tanto a perda como o ganho (porque todas as ferramentas de medição de que dispomos são, precisamente, linguísticas). Estamos aprisionados pela linguagem.

4.4: A MORALIDADE DA NORMA

Neste quarto subcapítulo procuraremos relacionar a moralidade dominante nas sociedades capitalistas com a implantação do *ego* normativo e unitário enquanto pseudo-estrutura autónoma, soberana e centrípeta. Para compreendermos o funcionamento moral da norma teremos de analisar os mecanismos que lhe são fundamentais em toda a sua complexidade e minúcia. Dividiremos a nossa análise em três pontos: o *d(eu)s ex machina* e a vingança do *ego*; a paranóia e o *eles querem-me lixar*; e a marcação da diferença.

O primeiro ponto que analisaremos será o da vingança. Este mecanismo não é possível sem a generalização, isto é, sem o acto de tornar equivalentes dois ou mais objectos necessariamente heterogéneos. Portanto, podemos desde já afirmar que a vingança é uma operação que vive da abstracção de certos acontecimentos concretos. É precisamente a generalização (através da comparação ou da equivalência) que permite o célebre enunciado: *tu fizeste-me isto, portanto, eu vou-te fazer a mesma coisa!*

Como se fosse possível a existência de duas coisas que fossem a *mesma*! Como se fosse possível uma retribuição genuinamente equivalente. As coisas nunca são as mesmas, porque há relações de poder muito precisas (micro-poderes), que são inalienáveis. A vingança é uma forma de compensar o rebaixamento do *ego*, através da instituição de um castigo, de uma retribuição que encerra em si qualquer coisa de *deus ex machina*, como se o *ego* estabelecesse para *si próprio* essa possibilidade de *devir-juíz-do-mundo*: é a necessidade do castigo, a necessidade da punição. Mas de onde provém essa necessidade? Do *ego* estilhaçado pela sua própria impotência (e que, em jeito de defesa ou de reacção, produz uma espécie de juízo último — teleológico — que procura reorganizar uma linha de sentido da qual fora, supostamente, excluído). A verdade e o poder entrelaçam-se subtilmente no desejo de vingança, já que este convoca para si mesmo as leis da mais fria razão pura. Porque a vingança é, afinal, a tentativa desesperada do *ego* de conferir inteligibilidade às paixões humanas mais excessivas. A dimensão *irracional* da vingança advém justamente do lado mais frio e calculista da razão. Quanto mais o indivíduo vingativo se vê absorvido na tentativa da equivalência (*ele fez-me isto, logo, eu irei fazer-lhe aquilo*), tanto mais toda e qualquer especificidade das acções ou dos acontecimentos se perde para sempre. E o que é, de facto, o tribunal, senão a instituição social da vingança egóica? É quando a sociedade *deus ex machina* atribui a si própria o direito de julgar, condenar e punir os indivíduos, os grupos ou as estruturas que ponham em causa a moral estabelecida.

Detenhamo-nos agora durante uns momentos na análise que o semiólogo Roland Barthes faz do *wrestling* como espectáculo de justiça social, já que esta continua a ser (ou assim me parece) uma das reflexões fundamentais acerca da vingança e da justiça enquanto mecanismos quantitativos que procuram restabelecer uma determinada ordem de sentido.

«But what wrestling is above all meant to portray is a purely moral concept: that of justice. The idea of "paying" is essential to wrestling, and the crowd's "Give it to him" means above all else "Make him pay." This is therefore, needless to say, an immanent justice. The baser the action of the "bastard", the more delighted the public is by the blow which he justly receives in return. If the villain — who is of course a coward — takes refuge behind the ropes, claiming unfairly to have a right to do so by a brazen mimicry, he is inexorably pursued there and caught, and the crowd is jubilant at seeing the rules broken for the sake of a deserved punishment.» (BARTHES, 1991: 19).

«Mais ce que le catch est surtout chargé de mimer, c'est un concept purement moral: la justice. L'idée de paiement est essentielle au catch et le "Fais-le souffrir" de la foule signifie avant tout un "Fais-le payer". Il s'agit donc, bien sûr, d'une justice immanente. Plus l'action du "salaud" est basse, plus le coup qui lui est justement rendu met le public en joie: si le traître — qui est naturellement un lâche — se réfugie derrière les cordes en arguant de son mauvais droit par une mimique effrontée, il y est impitoyablement rattrapé et la foule jubile à voir la règle violée au profit d'un châtiment mérité.» (BARTHES, 1957: 19).

Neste comentário acerca da espectacularidade do *wrestling* (Barthes frisa por diversas vezes que o *wrestling* é um espectáculo e não um desporto) um dos pontos mais evidenciados é de que o *wrestler* personifica uma figura quasi-divina que detém nas suas mãos o poder de aplicar a justiça. Porque, como vimos acima, a justiça não é mais do que a execução de uma vingança através do castigo ou da punição (toda e qualquer forma de justiça implica uma retribuição ou uma vingança sobre aquele ou aqueles que puseram em causa a ordem estabelecida das coisas; toda a justiça é por isso, necessariamente, violenta). O *wrestler* representa (porque se trata, afinal, de uma representação e de um espectáculo) um certo conceito moral de bem que se materializa sob a forma de uma retribuição (o *fais-le payer* que a multidão aos berros exige ao *wrestler bom* depois do *sacana* — tradução livre do *salaud* original — ter efectuado mais um dos seus truques baixos — *basse action*).

«What then is a "bastard" (...). He is unpredictable, therefore asocial. He takes refuge behind the law when he considers that it is in his favour, and breaks it when he finds it useful to do so. (...) This inconsistency, far more than treachery or cruelty, sends the audience beside itself with rage: offended not in its morality but in its logic, it considers the contradiction of arguments as the basest of crimes. The forbidden move becomes dirty only when it destroys a quantitative equilibrium and disturbs the rigorous reckoning of compensations; what is condemned by the audience is not at all the transgression of insipid official rules, it is the lack of revenge, the absence of a punishment. So that there is nothing more exciting for a crowd than the grandiloquent kick given to a vanquished "bastard"; the joy of punishing is at its climax when it is supported by a mathematical justification (...).» (BARTHES, 1991: 22).

«Qu'est-ce donc qu'un salaud (...). C'est un homme imprévisible, donc asocial. Il se réfugie derrière la Loi quand il juge qu'elle lui est propice et la trahit quand cela lui est utile (...). Cette inconséquence, bien plus que la trahison ou la cruauté, met le public hors de lui: froissé non dans sa morale mais dans sa logique, il considère la contradiction des arguments comme la plus ignoble des

fautes. Le coup interdit ne devient irrégulier que lorsqu'il détruit un équilibre quantitatif et trouble le compte rigoureux des compensations; ce qui est condamné par le public, ce n'est nullement la transgression de pâles règles officielles, c'est le défaut de vengeance, c'est le défaut de pénalité. Aussi, rien de plus excitant pour la foule que le coup de pied emphatique donné à un salaud vaincu; la joie de punir est à son comble lorsqu'elle s'appuie sur une justification mathématique (...).» (BARTHES, 1957: 22).

O *wrestling* (como a *justiça*) é um jogo de ausência e de preenchimento. O equilíbrio quantitativo (uma manha = um castigo) é sucessivamente perturbado e restaurado. Tem de haver um culpado ou um condenado que sejam punidos para que se preencha o horror do vazio deixado por um crime (*quem é que fez isto?*). Como se vê, é um vazio, mas ao nível do sentido. *Tem de haver uma explicação, tem de haver um castigo* (o castigo e a vingança, constituindo um pólo positivo, é que explicam a existência do mal enquanto pólo negativo, restaurando assim a ordem perturbada). E é essa a grande ironia do discurso de Roland Barthes. Pois, afinal, esta concepção do mal não se deve tanto a um sentimento de moral por parte da própria audiência (e aqui tanto poderia ser a audiência de um jogo de *wrestling* como a de um tribunal, já que, na verdade, as diferenças não são assim tantas) como a um sentido de lógica. É por isso que Barthes fala em equilíbrio quantitativo (embora nós saibamos que o quantitativo é já uma função do qualitativo).

Se ele fez isto, então vai ter de pagar aquilo!

Crime e castigo — e não poderia ser de outra forma —, assim crê a multidão, o espectador enraivecido. Porque o paradoxo produzido pela expectativa da audiência é o seguinte: o *sacana* tem forçosamente de se reger pelas regras, caso contrário será castigado; no entanto, o *wrestler deus ex machina* a quem cometeram a injustiça, esse já tem o direito de fazer batota, em nome da retribuição e do castigo (portanto, em nome da restauração da ordem).

«Justice is therefore the embodiment of a possible transgression; it is from the fact that there is a Law that the spectacle of the passions which infringe it derives its value.» (BARTHES, 1991: 20).

«La Justice est donc le corps d'une transgression possible; c'est parce qu'il y a une Loi que le spectacle des passions qui la débordent a tout son prix.» (BARTHES, 1957: 20).

Para restaurar a ordem tudo é permitido: a justiça é fundamentalmente reaccionária porque atribui a um sujeito ou a uma instituição o poder de vingança (que se alimenta de uma recondução ao passado muito mais do que de uma transformação do futuro). A vingança produz então, tal como o *wrestling*, um jogo relativamente previsível de acção e de réplica, de crime e de castigo ($1+1 = 0$), até que a ordem seja restaurada. Há uma necessidade entranhada socialmente de se preencher esse vazio instaurado pelo crime porque aquilo que a justiça procura resolver não é tanto o mal que vitimou uma das partes (o mal enquanto atentado à moralidade) mas sim a própria inexplicabilidade desse mal (portanto, o inexplicável enquanto atentado ao sentido). É por isso que o

indivíduo ou a sociedade têm sempre de encontrar um culpado (e um culpado só o é verdadeiramente se for condenado e marcado). A moralidade da norma é uma moralidade fundamentalmente quantitativa (mas isto a única coisa que quer dizer é que ela é qualitativamente pobre, reduzida a uma lógica de equivalência e retribuição). Esta moral normativa move-se no território do sentido: ela não permite a existência de buracos negros; tudo tem de ser explicado pelas leis da causalidade.

«Each moment in wrestling is therefore like an algebra which instantaneously unveils the relationship between a cause and its represented effect.» (BARTHES, 1991: 17).

«Chaque moment du catch est donc comme une algèbre qui dévoile instantanément la relation d'une cause et de son effet figuré.» (BARTHES, 1957: 17).

A vingança parece ser então uma tentativa de conferir inteligibilidade ao mundo (ela justifica ou explica a fraqueza e a impotência de uma das partes da equação). É nesse sentido que a vingança é quase sempre um espectáculo, pois ela vive precisamente da aparência de restabelecimento do sentido (daí que seja imperativo mostrar-se aos outros e ao mundo o próprio triunfo da vingança; o que seria o tribunal sem todas as suas cerimónias e rituais, ou os antigos castigos e punições sem a praça pública onde decorriam?). Toda a forma como o ocidente articulou o seu sistema de justiça é, portanto, eminentemente espectacular (funciona através da alienação de certas propriedades concretas que são substituídas por imagens ou representações: o bom e o mau, o inocente e o culpado, ou a dimensão pública e ritualizada dos castigos). Só este espectáculo dualista poderia servir o propósito da moralidade burguesa e normativa que produz não apenas os seus desvios mas inclusive a impunidade da própria norma (a batota do *wrestler* bom). E o que é este *wrestler* senão a personificação perfeita do próprio sistema de justiça burguês (que encontra na figura do *ego* a sua dissimulada reprodução)? Cada indivíduo apreende socialmente a possibilidade de se auto-determinar enquanto tribunal e juiz das acções do mundo, capaz de decidir do bem e do mal sem nunca, no entanto, ser capaz de questionar o seu próprio julgamento ou as suas próprias retribuições. A vingança é o derradeiro acto do poder egóico: ela reconduz toda a inteligibilidade do mundo (através das relações causa-efeito) para o sujeito *d(eu)s ex machina*.

«It has already been noted that in America wrestling represents a sort of mythological fight between Good and Evil (of a quasipolitical nature, the "bad" wrestler always being supposed to be a Red). The process of creating heroes in French wrestling is very different, being based on ethics and not on politics. What the public is looking for here is the gradual construction of a highly moral image: that of the perfect "bastard".» (BARTHES, 1991: 21).

«On a déjà noté qu'en Amérique le catch figure une sorte de combat mythologique entre le Bien et le Mal (de nature para-politique, le mauvais catcheur étant toujours censé être un Rouge). Le catch français recouvre une tout autre héroïsation, d'ordre éthique et non plus politique. Ce que le public cherche ici, c'est la construction progressive d'une image éminemment morale: celle du salaud parfait.» (BARTHES, 1957: 21 e 22).

A relação do espectador com o wrestling é também uma relação de catarse (ele identifica-se com o seu herói, sofre quando este é punido e rejubila quando este se vinga; de certa forma, a necessidade da catarse advém do seu próprio desejo de vingança, do seu próprio desejo de poder, pois o espectador sofre também, todos os dias, as injustiças de uma sociedade alicerçada na violência). Nesse sentido, essa relação não é muito diferente da forma como o espectador se relaciona com qualquer outro acto de justiça social: ele irá encontrar um herói e um vilão em cada caso. Por exemplo, ele ficará aterrorizado se os terroristas que puseram aquela bomba no metro não forem apanhados (pois essa impotência produziria o vazio do *inexplicável*); e, da mesma forma, ele rejubilará quando finalmente encontrarem o *sacana* responsável pelos atentados (não importa que isso não traga os mortos de volta, não importa que o *sacana* tenha sido treinado e armado pelo próprio país que vitimou; o que importa é que o mal tenha sido explicado e, conseqüentemente, a ordem restaurada). Como atrás dissemos, a vingança e a justiça movem-se no território do sentido: através da lógica (e a lógica é apenas a produção de um sistema fechado com determinadas regras e premissas inquestionáveis) elas convertem todas as acções e todos os fenómenos em unidades equivalentes. Poderíamos então perguntar se a arte revolucionária é aquela que tende sempre para a abstracção e que assim impede ou nega a *catharsis* do espectador, recusando-lhe as identificações da arte dita representativa (arte que não se dá então como ilusão da vida — como espectáculo ou representação — mas como a própria vida — em toda a grandeza da sua multiplicidade — atirada ao espectador, violentando-o e negando-lhe assim o sentido — e o reconforto do sentido — que ele procura para *si próprio* e para o mundo). Esta é a hipocrisia fundamental de todos os sistemas de justiça: eles só querem restaurar a lógica — e o sentido — da sua própria ordem posta em causa.

Passemos agora para o segundo dispositivo que iremos analisar: o da paranóia. A paranóia, tal como a vingança, delimita a realidade em dois pólos opostos e territoriais: o do *eu* e seus aliados e o do *ele* (ou *eles*) que são necessariamente marcados enquanto inimigos. A moralidade da norma é uma moralidade bélica, segregadora e disjuntiva. Eu *ou* eles, sem qualquer possibilidade de gradação.

Ou estás comigo ou estás contra mim!

Deleuze e Guattari abordam esta questão a propósito do *devir-judeu* no tempo do nazismo hitleriano:

«O que nos precipita num devir pode ser uma coisa qualquer, o mais inesperado, o mais insignificante. Vocês não se desviam da maioria sem um pequeno pormenor que vai pôr-se a crescer, e que vos arrasta. É porque o herói de *Focus*, Americano médio, precisa de óculos que dão ao nariz um ar vagamente semita, é "por causa dos óculos", que vai ser precipitado nesta estranha aventura do devir-judeu de um não-judeu.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 370 e 371).

Dir-se-ia que a paranóia o que faz é pegar numa diferença (por mais pequena que seja) e a partir dela traçar a oposição binária que acima referimos (*eu/eles*). O nariz semita, a cor de pele negra, os tiques efeminados... A paranóia, por se

dirigir ao não-eu, é a arma ideal de qualquer organização fascista, de qualquer movimento que procure a homogeneização (do sangue, da religião, da raça, do estado). Ela alimenta-se, precisamente, daquele paradigma referido por Byung-Chul Han em *A Sociedade do Cansaço*: o imunológico, que tende a eliminar a alteridade percebida como estranheza.

«Como dizia Faulkner, não havia outra escolha senão devir-negro, para não se achar fascista.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 371).

O *devenir*, neste contexto, é uma questão-limite de coexistência ou de sobrevivência. É um *tornar-se outra coisa* que já foi delimitado pela radicalidade da disjunção política: *ou isto ou aquilo*. Não há como *ser-se* mais do que isso.

Slavoj Žižek, em *The Sublime Object of Ideology*, menciona a questão da paranóia a propósito da segregação cultural dos judeus:

«Let us suppose, for example, that an objective look would confirm — why not? — that Jews really do financially exploit the rest of the population, that they do sometimes seduce our young daughters, that some of them do not wash regularly. Is it not clear that this has nothing to do with the real tools of our anti-Semitism? Here, we have only to remember the Lacanian proposition concerning the pathologically jealous husband: even if all the facts he quotes in support of his jealousy are true, even if his wife really is sleeping around with other men, this does not change one bit the fact that his jealousy is a pathological, paranoid construction.» (ŽIŽEK, 1989: 48 e 49).

A construção paranóica (o *eles* *querem-me lixar*) não tem nada a ver com a verdade objectiva dos factos (no entanto, ela alimenta-se precisamente da aparência de uma relação causal entre dois termos que não têm necessariamente uma relação directa). Ela produz-se como disjunção do próprio *ego* sobre o real, que consolida a pretensa unidade do *eu* ao delimitar um *fora* (o *eles*). Mas de onde vem, afinal, este *eles*? E o que é que o produz socialmente? Dir-se-ia que é, precisamente, a delimitação do *ego* como territorialização primeira (que, no entanto, não é dissociável de todas as outras: estado, religião, família, raça, classe, género, propriedade). O *eu* é como uma árvore, como uma linhagem arborescente que colecciona (ou coloniza) identificações. O eu constitui-se então como centro de um conjunto de relações de poder (centro apenas no sentido em que, ao receber, seleccionar e consolidar determinadas identificações — muito embora, na maioria dos casos, esses processos sejam automáticos e inconscientes —, ele produz uma espécie de efeito de cola, tentando associá-las umas às outras, o que equivale a dizer: manter um determinado equilíbrio social através das identificações a determinados círculos ou estratos do poder). E são essas identificações, como já vimos, que estão na origem do fenómeno de massa (unida — e mantida — pela mesma paranóia). O que reforça e redistribui então grande parte das identificações sociais de um sujeito (que vão reiterando o seu próprio sentimento de identidade) é o medo, a paranóia e a conseqüente adesão a determinados círculos do poder (a extrema-direita, por exemplo). A paranóia produz-se então enquanto medo apocalíptico da mudança: o medo de que o *eu* e o seu mundo de identificações chegue a um fim.

Eles querem-nos lixar!

Mas este medo só tem como propósito o inverso daquilo que enuncia:

Nós vamos lixar-vos primeiro!

Parece então que os grandes movimentos homogeneizadores se alimentam precisamente da imposição desta situação-limite, desta disjunção binária que reduz a vivência a uma sobrevivência (que chega a produzir a necessidade do extermínio de grupos sociais inteiros). Basta lembrar a inveja histórica e cultural da fortuna de muitas famílias judias que produziu, por isso mesmo, e inversamente, a grande paranóia contra os judeus (resumível no enunciado: *eles querem ficar-nos com o dinheiro*).

Vejamos agora como funciona a paranóia, enquanto movimento de intensidades psíquicas, químicas e sociais:

«O primeiro [regime] define-se por um início insidioso, um centro oculto que manifesta forças endógenas à volta de uma ideia; depois por um desenvolvimento em rede sobre um continuum amorfo, uma atmosfera escorregadia onde o mínimo incidente pode ser resolvido; uma organização irradiando círculos, uma extensão por irradiação circular em todos os sentidos, onde o indivíduo salta de um ponto para o outro, de um círculo para o outro, aproximando-se ou afastando-se do centro, feito pela prospectiva ou pela retrospectiva; por uma transformação da atmosfera, segundo características variáveis ou centros secundários que se reagrupam à volta de um nó principal.» (DELEUZE e GUATTARI, 2007: 163).

Podemos dividir a paranóia em três movimentos fundamentais que se cruzam entre si, tornando difícil compreender os limites de cada um deles: em primeiro, um movimento endógeno, isto é, um movimento que cresce para dentro, que se vira exclusivamente para si e que recusa toda e qualquer comunicação recíproca, acabando por isso por se ocultar a si mesmo (o movimento para dentro é simultaneamente um movimento de ocultação — do *outro* e dos *outros*); em segundo, um movimento escorregadio em irradiação circular, isto é, que remete sempre para o ponto de partida, independentemente da distância que percorre ou não a partir desse ponto (portanto, todo o movimento é percorrido para justificar esse primeiro ponto, essa primeira desconfiança inabalável); em terceiro, um reagrupamento de todos os centros secundários (os movimentos absorvidos no decorrer do delírio paranóico) pelo nó principal, isto é, pelo movimento endógeno que só reconduz ao ponto de partida e que anula tudo o resto. Portanto, e resumindo: um movimento simultâneo para dentro (e de ocultação), circular (e de negação), de reagrupamento (e de anulação).

Dir-se-ia então que a paranóia é o movimento por excelência do *hiper-eu*, esse sujeito paradigmático das sociedades capitalistas que, completamente inserido na lógica do dever-poder, só se concebe a *si mesmo* como centro da potência do mundo, dissociando de si toda a realidade que não se conforma aos seus enunciados. O paranóico é aquele que teme tudo e todos e que impõe radicalmente para *si próprio* a disjunção *eu/não-eu*, ao ponto de só conseguir

conceber a alteridade enquanto estranheza pronta a ser eliminada. E não é apenas pela dimensão competitiva da sociedade da produtividade e da dívida, mas também porque a produtividade e a dívida assentam no triunfo da massificação do idêntico. A vida humana (que se resume, idealmente, cada vez mais ao trabalho e ao sucesso) encontra-se, hoje em dia, de tal forma organizada pelas estruturas egóicas e territoriais da sociedade que depende, necessariamente, da sua própria capacidade de se conformar à homogeneização (e isto quer estejamos a falar do consumo de uma marca de detergentes de roupa, de uma religião ou de uma ideologia). Poderíamos dizer que o triunfo do capitalismo reside na sua anulação de um *fora* (das massas, do sistema de voto, dos partidos, do dinheiro e do consumo, do facebook e das redes virtuais...). O capitalismo é o sistema endógeno por excelência (o dinheiro só produz mais dinheiro...) e o paranóico a sua figura paradigmática. Mas se ele se vê enredado de tal forma no seu próprio movimento endógeno é porque, em certa medida, ele se encontra já sujeitado aos mesmos movimentos endógenos da sociedade (que se replicam em múltiplos enunciados: *o meu país, a minha mulher, o meu trabalho...*). O elemento comum a todos eles é o determinante possessivo *meu*, pelo que não é possível conceber-se a paranóia sem o discurso da possessividade. A paranóia, enquanto movimento endógeno e possessivo, é inevitavelmente um dispositivo homogeneizador. O que ele produz é a ilusão do *mesmo*, através da reiteração de um discurso centrado no pronome pessoal *eu*, portanto, no enunciador que assim se auto-delimita (e separa) do resto do mundo enquanto sujeito. O que diferencia de forma radical o paranóico delirante das paranóias comuns é a total incapacidade de o sujeito sair de *si mesmo* (inclusivamente no momento do confronto com o *outro*, que poderia desmentir as suas conjecturas). Porque quanto mais o enunciado *eles querem-me lixar* é reiterado, mais o *eles* é anulado enquanto agência positiva. O que a negatividade do *eles* produz na mente delirante do paranóico é a vitória absoluta da positividade auto-referencial do *eu* e do *mesmo*, que territorializa e segrega.

Chegamos agora ao terceiro e último ponto da nossa investigação acerca dos mecanismos fundamentais que entrelaçam o *eu* e a norma na instituição da sua moralidade dominante: a marcação da diferença.

«Para explicar uma pena supliciante, existem razões gerais e, de certo modo, externas. Estas razões elucidam a possibilidade e a longa persistência das penas físicas, a debilidade e o carácter muito isolado dos protestos que lhes são opostos. No entanto, sobre este fundo, é necessário fazer aparecer a sua função exata. Se o suplício está tão fortemente enraizado na prática judicial é por ser revelador de verdade e operador de poder. (...) permite que se reproduza e repita o crime no corpo visível do criminoso; permite que o crime, no mesmo horror, se manifeste e se anule. Faz também do corpo do condenado o local de aplicação da vingança soberana, o ponto de ancoragem para uma manifestação do poder, a ocasião de afirmar a dissimetria das forças. Mais à frente, veremos que a relação verdade-poder está no cerne de todos os mecanismos punitivos e encontra-se nas práticas contemporâneas da prática penal (...).» (FOUCAULT, 2017: 66 e 67).

A marcação assume-se então como a primeira forma de punição pelas forças moralizantes da sociedade. O poder só se afirma manifestando-se e a sua

manifestação mais potente é na própria visibilidade dos corpos. A ideia que mais gostaria de ressaltar desta passagem que cito de Michel Foucault (novamente, *Vigiar e Punir*) é a importância da marcação do corpo do condenado, marcação essa que funciona como manifestação concreta (e visível) do poder e da dissimetria de forças que ele faz operar. Esta dissimetria encerra em si uma reestruturação da normalidade que opera por binómio (normal/anormal, são/louco, inocente/culpado) e que se articula interiorizando-se, como Foucault não cessa de repetir, nos próprios mecanismos da lei e do poder (que são sempre, e também, produtores e reguladores de regimes de verdade). A marcação de um corpo criminoso é também uma marcação ontológica, que distingue e diferencia, hierarquizando, um corpo relativamente aos outros (da mesma forma, também o wrestling tem a sua própria semiótica em que cada gesto e em que cada corpo emitem um conjunto de signos marcados pelo excesso). A marcação é o principal operador disjuntivo e segregador do poder e funciona através da oposição binária de um primeiro termo (negativo) a um segundo termo dito positivo e regulador (e isto tanto no caso da organização do sistema penal da Idade Moderna como na produção e distribuição das hierarquias sociais da contemporaneidade).

«A instituição de uma heterossexualidade obrigatória e naturalizada requer e regula o género como uma relação binária na qual o termo masculino se diferencia de um termo feminino, e esta diferenciação é conseguida mediante práticas de desejo heterossexual. O acto de diferenciar os dois momentos opositivos do binário consolida cada um dos termos e dá-lhe a respectiva coerência interna do sexo, do género e do desejo.» (BUTLER, 2017: 88).

Esta diferenciação de binómios (masculino/feminino), que consolida e internaliza a coerência de cada um dos géneros (como já amplamente referimos no capítulo 3), pode ser aplicada a tantos outros sistemas ontológicos de poder. Na verdade, e porque se trata sempre de poder, a estruturação binária da sociedade condiciona os fundamentos do próprio desejo. Porque ela opõe à normalidade (e ao desejo de se ser normal) a imagem do criminoso, do desnaturado e do *louco*. Normalidade e natureza tornam-se equivalentes na lógica perversa da moralidade burguesa. E é justamente o processo de naturalização de determinados discursos e práticas sociais que neutraliza a existência de uma hierarquia dominante (ocidental, burguesa, patriarcal, branca, heteronormativa, cisgénero).

É no mesmo momento em que eu declaro um comportamento, um gesto ou mesmo um indivíduo enquanto *anormal* ou enquanto desviante, que eu consolido e reforço o meu próprio sentimento de normalidade. Este efeito especular e recíproco produz e alicerça também um efeito (e um sentimento) de unidade (crucial para a experiência normativa da identidade). Porque a marcação do desvio de um *outro* (marcação que tem sempre o corpo — e a sua postura ou o seu discurso — como referenciais) assegura justamente a não-marcação do *eu*, já que a normalidade se mascara na sua própria naturalização. A normalização da sociedade constitui-se também como processo de generalização e de homogeneização, no sentido em que redistribui determinadas práticas e discursos que são assim assimilados e massificados (mesmo mercantilizados) no interior da sociedade. Dir-se-ia que a normalidade é sempre o sistema ontológico

e político de uma maioria. Daí que o grande triunfo deste programa se deva à implantação dos regimes democráticos burgueses na transição do regime da soberania para o regime do biopoder. A naturalização da norma e a marcação dos seus desvios produzem um sistema de poder altamente neutralizado a que poderíamos mesmo chamar invisível. O que se vê, o que se nota, o que ressalta, precisamente por estar marcado, é o que foge à normalidade. E a normalidade, protegida pelo conforto da sua não-marcação (da sua invisibilidade), detém de facto os grandes privilégios ontológicos e políticos que lhe são concedidos pela própria sociedade que a produz como modelo homogeneizador.

Vejamos então o que diz Jota Mombaça, autora brasileira, negra, *trans*, feminista, não-binária, anti-racista e anti-colonialista, acerca do problema da não-marcação:

«Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não-marcação é o que permite às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, "o outro" — diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projectos identitários dos "sujeitos normais" — é hiper-marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objecto. Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora.» (MOMBAÇA, 2016: 11).

Aqui podemos encontrar mais um elo de ligação com a tautologia žižekiana, pois a não-marcação parece assegurar de facto os grandes princípios do automatismo e do não-questionamento das sociedades contemporâneas. E, se o mundo é percebido como espelho da norma, então a produção social está constantemente sujeita a um jogo reflexivo de identidade, em que cada prática e em que cada discurso se reproduzem e se reiteram como princípios naturais da vida. O *outro* (eleito pela metafísica do sujeito ocidental como contraponto do *eu*) não é portanto um *outro* qualquer, mas sim o sujeito que não se conforma a essa reflexão da normalidade, a esse espelho homogeneizador. É o sujeito desviante, incessantemente marcado pela norma e pelas analíticas do poder, e que se reduz por isso a um mero objecto social e ontológico, uma espécie de tela em branco incapaz de se fazer representar na sociedade e simultaneamente alvo de todos os discursos interpelativos dos sujeitos ditos normais. Se acima dissemos que a não-marcação garantia a invisibilidade da norma, é porque essa invisibilidade se refere ao sujeito normal como sujeito de *si mesmo* e da sociedade, isto é, enquanto força política dominante. Inversamente, a invisibilidade do sujeito desviante refere-se fundamentalmente à sua dimensão objectal, minoritária e passiva. Enquanto a norma esconde a sua modulação objectal (isto é, a sua dimensão de constructo), ao sujeito desviante só resta a sua condição de objecto (e nem sequer objecto de *si mesmo*, mas objecto da interpelação normativa — de um *outro* tido como *normal*). Marcar a norma, seria essa então a estratégia fundamental de uma prática discursiva e performativa com a pretensão de

inverter os grandes privilégios ontológicos dos sujeitos ditos normais: a invisibilidade dos seus constructos, a reflexividade da sua percepção, o monopólio da marcação da alteridade e da diferença.

«O condenado, longamente passeado, exposto, humilhado, com o horror do seu crime várias vezes lembrado, é oferecido aos insultos e, por vezes, aos ataques dos espetadores. A vingança do povo era chamada a insinuar-se na vingança do soberano.» (FOUCAULT, 2017: 70).

Dir-se-ia então que a marcação do corpo do condenado se transformou subtilmente (no decorrer dos processos históricos e sociais) na marcação do desvio. Os antigos mecanismos da tortura, da condenação, da humilhação, do insulto ou do ataque subsistem ainda hoje sob múltiplas formas, ainda que talvez mais dissimuladas pelo privilégio ontológico de uma norma neutralizada. Porque a figura do soberano, que centralizava o poder através dos mecanismos da lei, dissolveu-se na complexa (e por vezes indeterminada) multiplicidade dos mecanismos reguladores da norma. Hoje talvez não tenhamos os grandes suplícios na praça pública em que o povo era perversamente induzido a associar a sua vingança à do soberano (num gesto de catarse inconsequente e hipócrita, já que aquele que nesse momento humilhava o condenado facilmente se encontraria nesse lugar mais tarde). No entanto, podemos facilmente afirmar que o espaço da condenação pública se transformou no espaço público da condenação. Ou seja, o espaço que antes era reservado para as grandes vinganças do poder soberano, tornou-se agora no espaço onde a normalidade (protegida pelos seus privilégios e pelo seu poder maioritário) se auto-intitula o direito de marcar, humilhar e violentar os seus anátemas e desvios. E se a sofisticação das estruturas morais não permitiria hoje em dia certos actos punitivos que eram a manifestação mesma do poder soberano de outrora, ainda assim ela permite outras formas de punição numa outra escala, num outro sistema de violência. O negro que é revistado e agredido (mesmo assassinado) pelo polícia branco; a mulher vítima de violência doméstica, assediada na discoteca ou chamada de *puta* por reivindicar para si a mesma sexualidade a que os homens sempre tiveram direito; ou a pessoa *queer* (*gay*, *bicha*, *lésbica*, *trans*) que é insultada na rua, que tem de levar com os risos e com os dedos apontados enquanto percorre o espaço dito público, e a quem perguntam de forma cruel e perversa, sob a aparência de uma curiosidade ingénua ou de um direito a qualificar o *outro*:

E tu, és o quê?

Não há, de facto, enunciado mais paradigmático de uma sociedade ainda hoje politicamente estruturada à volta de discursos metafísicos e essencialistas que exigem de cada um que saiba aquilo que *é*. Como dizia Michel Foucault numa passagem que acima citámos, a relação verdade-poder encontra-se no cerne de todos os mecanismos punitivos da contemporaneidade. E não poderia ser de outra forma, já que a verdade metafísica é fundamentalmente binária, isto é, só permite um julgamento de certo ou errado.

És isto ou és aquilo!

O sistema de justiça das sociedades ocidentais e capitalistas rege-se por este modelo dualista, através da qualificação e marcação de determinados indivíduos como *ou* criminosos *ou* inocentes. Toda a organização dos discursos e das práticas judiciais é dirigida para o apuramento de uma verdade absoluta que não é só a verdade dos factos (*aquilo que aconteceu*), mas a verdade do próprio sujeito: *aquilo que ele é*.

«Julgadas [as sombras por detrás dos elementos da causa] também através de todas as ideias que circularam entre a medicina e a jurisprudência desde o século XIX (os "monstros" da época deorget, as "anomalias psíquicas" da circular Chaumié, os "perversos" e os "inadaptados" das especialidades contemporâneas), e que, a pretexto de explicarem um ato, são maneiras de qualificar um indivíduo. São punidas por um castigo que assume a função de tornar o delinquente "não só desejoso, mas também capaz de viver respeitando a lei e de suprir as suas próprias necessidades.» (FOUCAULT, 2017: 25).

Em *Vigiar e Punir*, Michel Foucault descreve o acto de punição como sendo mais do que um acto de regulação da ordem ou de punição de um crime, sendo também, na verdade, um acto de *qualificação* dos próprios indivíduos e, portanto, um acto redistribuidor de terminadas hierarquias ontológicas. A punição de certos sujeitos qualificados como *desviantes* (portanto, inseridos no final dessa hierarquia regulada pelo sistema judicial) tinha então como objectivo a tentativa da sua normalização (da mesma forma que as crianças *masturbadoras* eram punidas pelos pais e os criminosos, os *loucos*, os perversos ou as *histéricas* eram punidos pelos tribunais ou fechados em asilos). A normalidade sempre foi regulada ao longo da história por práticas de violência e de abuso (que eram, no entanto, legitimadas pela própria sociedade e pelas suas instituições). E mesmo aqueles que integram o topo das hierarquias não escapam à sua violência, que aprendem, no entanto, a neutralizar (o homem mais pretensamente machão que teme, de facto, que qualquer palavra ou gesto seu seja percebido como feminino).

«Todo um conjunto de juízos avaliativos, diagnósticos e prognósticos relativos ao indivíduo alojou-se na estrutura do juízo penal. Uma outra verdade se introduziu naquela que era requerida pelo mecanismo judiciário: uma verdade que, sobreposta à primeira, faz da afirmação de culpa um estranho complexo científico-jurídico.» (FOUCAULT, 2017: 26).

Michel Foucault parece querer dizer que a afirmação da culpa (que implica a sujeição a um determinado sistema de poder) não é dissociável da relação de verdade que qualifica os próprios condenados. Porque o enunciado que determina a verdade de um facto ou de um acontecimento determina social e juridicamente a verdade do próprio sujeito. É nesse sentido que Foucault lhe chama um complexo científico-jurídico, pois o tribunal o que produz não é apenas a justiça ou a condenação dos indivíduos, mas também a sua qualificação ontológica. Foucault chega a dar o exemplo paradigmático da *loucura*, uma vez que o sujeito qualificado como *louco* ficava isento de certas responsabilidades ou castigos. E, de facto, todas as grandes instituições da modernidade, alicerçadas à volta desta relação simbiótica entre a verdade e o poder, mais não fazem do que contínua e sistematicamente qualificar os seus indivíduos, exigindo-lhes que

saibam o que *são*, através de declarações reiteradas de culpa. Porque mesmo que determinada qualificação insira o sujeito no espectro da normalidade, ainda assim ele não se encontra necessariamente livre de experienciar o sentimento da melancolia (de gênero e não só), que, como vimos no capítulo 3, está intimamente ligado à experiência da culpabilização e da perda (produzidas, precisamente, pela rigidez dos códigos da normalidade). Mas, da mesma forma, as subjectividades desviantes são desviantes porque lhes falta algo que é da ordem do *normal*. O desvio, enquanto oposição da norma, enquanto negatividade, inclui-se no sistema artificial de carência e de culpabilidade do capitalismo. A hetero e auto-culpabilização pela falta ou pela incapacidade de se ser como os *outros*...

«É aliás bem possível que não tenha havido na pré-história do homem nada de tão terrível, de tão assustador, como foi o desenvolvimento da sua *mnemotécnica*. "Para que uma coisa permaneça, aplica-se com ferro em brasa! Só fica na memória o que não pára de doer." Eis um dos princípios da mais antiga psicologia (e também da mais duradoura, infelizmente).» (NIETZSCHE, 2000: 64).

A íntima relação entre a memória e a dor é explorada por Friedrich Nietzsche no seu *Para a Genealogia da Moral*. Talvez por isso a marcação sempre tenha sido uma prática fundamentalmente violenta, manifestando-se quer no corpo dos condenados (expostos às mais perversas e macabras torturas e suplícios) quer nas práticas e nos discursos dirigidos pelos sujeitos normais aos sujeitos desviantes, pois só a violência e a dor conseguem imprimir no tempo os traços imanes do poder.

CONCLUSÃO

Esperamos ter demonstrado, a par de muitas outras coisas, que o *eu* é uma existência fictícia, um constructo ontológico e político das sociedades ditas humanas, e que a sobrevivência desse *eu* assenta em princípios de unidade, autonomia e disjunção do real. Pensar o *eu* a partir de uma categoria revolucionária como a multiplicidade permite-nos pensar o sujeito como acto ou como agenciamento e a subjectivação como um processo contínuo (mas nunca fechado, nem subsumível numa totalidade). Se o sujeito não é, de facto, uma estrutura nem um *a priori* de qualquer forma de existência, então ele estará sujeito às leis da materialidade, isto é, da coexistência num campo de acção recíproca e de influências externas. Esta ideia torna possível estilizar a interioridade do sujeito como singularidade ou como essência e inseri-lo numa realidade muito mais complexa e abrangente: a de uma sociedade onde a história, a cultura e a política exercem papéis determinantes e não podem jamais ser dissociadas da bioquímica. O sujeito não é então uma existência biológica (e muito menos espiritual!), mas sim um papel atribuído a determinados corpos marcados ontologicamente (em primeiro lugar, como humanos). Esses *corpos falantes* estão, no entanto, sujeitos às leis das suas sociedades, que foram sendo substituídas por normas e por preceitos discursivos (quase sempre camuflados sob a aparência de uma naturalidade). A *natureza*, segundo Preciado, foi codificada culturalmente como apenas outro dos contratos sociais que regulam a experiência da normalidade. O triunfo das democracias burguesas no final do século XVIII ou na primeira metade do século XIX permitiu a implantação de regimes políticos onde a maioria adquiria o poder. No entanto, esse poder maioritário não era apenas o da maior parte das pessoas, mas também, e sobretudo, o das pessoas rotuladas como *normais* (produzindo-se assim uma espécie de equivalência entre quantidade e normalidade). Esta pressuposta relação causal teve como consequência a substancialização de um conjunto de comportamentos que solidificavam a experiência homogénea da burguesia e da sociedade patriarcal (assente em princípios de divisão de género, heteronormatividade, reproduzibilidade da espécie, supremacia da raça branca, mercado livre, competitividade e hierarquização das classes económicas). Não há um sujeito no abstracto, mas sim uma multiplicidade de sujeitos (isto é, de corpos capazes de reivindicarem a sua subjectividade) e essa multiplicidade deve ser pensada nas suas formas de existência concreta. Como tal, julgámos crucial a abordagem rizomática desta investigação que nos permitiu pensar fenómenos aparentemente tão distantes como os da organização de massa e matilha ou a questão da *esquizofrenia* como método (no entanto, e como referimos mais atrás, a própria forma de organização de matilha pressupõe, de acordo com Deleuze e Guattari, uma posição do tipo *esquizo*). De facto, a questão prende-se, em quase todos os casos analisados, com a recusa ou com o conformismo aos signos políticos dominantes (sendo o *esquizofrénico* o exemplo mais radical de rotura com a linguagem e com a semiótica burguesas). Da mesma forma, pensámos casos mais moderados em que o sujeito se apropria do discurso ou da gestualidade dos corpos normativos para reconfigurar a própria experiência da sua identidade (as *sapatonas*, que se apropriaram do insulto

heteronormativo; as e os performers *drag*, parodiando a divisão de género e os seus papéis essencialistas).

Após a conclusão desta investigação, o que nos resta pensar é qual o papel de um sujeito, portanto, de um *eu*, num conjunto de relações sociais que não sejam marcadas pelos imperativos ontológicos do capitalismo (nomeadamente, os princípios de divisão que tornam possível a existência das diversas classes). Esse *eu* já não seria verdadeiramente um *eu*, mas sim um *nós* (e esse *nós* já não poderia ser exclusivo de um conjunto de pessoas mas teria de incluir todo o meio bioquímico e cultural). *Devir-nós* numa sociedade revolucionária incluirá sempre o risco da homogeneização e é contra isso que se terá de lutar. O *nós* terá então de existir no heterogéneo (isto é, como síntese e não como generalização), pelo que a elaboração da vida em comunidade com formas partilhadas de autonomia não poderá pôr em causa a especificidade de certas relações sociais e políticas. Para isso, será necessário um questionamento activo e constante de todos os princípios de normalização ou de massificação e de toda a predominância do idêntico. *Nós* não tem de ser sinónimo de uma massa. O *nós* também é possível na forma de organização da matilha, em que as fronteiras entre o *fora* e o *dentro* são activamente questionadas. De facto, na organização do tipo matilha, parece dissolver-se o limite entre o *eu* e o *nós*, sem nunca se anular o *eu*. Não há, afinal, experiência mais gratificante (ou assim o julgo) do que a incorporação da diferença e do *outro*. Aprender a viver nesse estado dissociativo (em que *eu* e *outro* se confundem, deixando de ser opostos metafísicos) é reconhecer a unidade como um princípio bafiento das formas de organização burguesas.

Mas quão difícil é, por vezes, numa sociedade governada por mecanismos como a vingança, a paranóia ou a marcação, perder-se o medo da diferença...

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah (2001), *A Condição Humana*, tradução de Roberto Raposo, Lisboa: Relógio D'Água

ARTEMIDORO (1971), *La Clef des songes*, tradução francesa de A. J. Festugière, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

AUGÉ, Marc (2016), *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, tradução de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Letra Livre

BARTHES, Roland (1957), *Mythologies*, Paris: Éditions du Seuil

BARTHES, Roland, *Mythologies* (1991), tradução de Annette Lavers, New York: The Noonday Press

BRAIDOTTI, ROSI (2002), *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press

BUTLER, Judith (2017), *Problemas de Género*, tradução de Nuno Quintas, Lisboa: Orfeu Negro

CANETTI, Elias (1966), *Masse et puissance*, tradução de Robert Rovini, Paris: Gallimard

DAVIS, J., MAYER, R. & SCHOORMAN, D. (1995), *An Integrative Model of Organizational Trust*, The Academy of Management Review, 20 (pgs. 709-734), New York: Academy of Management

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2004), *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2007), *Mil Planaltos: Capitalismo e Esquizofrenia 2*, tradução e prefácio de Rafael Godinho, Lisboa: Assírio & Alvim

DOUGLAS, Mary (1991), *Pureza e Perigo*, tradução de Sónia Pereira da Silva. revisão de Artur Lopes Cardoso, Lisboa: Edições 70

ENGELS, Friedrich (1985), *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, tradução de João Pedro Gomes, Lisboa: Edições Avante

EPICURO (1977), *Lettres et Maximes*, texto e tradução francesa de M. Conche, Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare

FOUCAULT, Michel (1994), *A História da Sexualidade I A Vontade de Saber*, tradução de Pedro Tamen, Lisboa: Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (1994), *A História da Sexualidade III O Cuidado de Si*, tradução de Manuel Alberto, Lisboa: Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (1997), *A Ordem do Discurso*, tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio (Brasil), revista por Nuno Nabais, Lisboa: Relógio D'Água

FOUCAULT, Michel (2017), *Vigiar e Punir*, tradução de Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70

FREUD, Sigmund (1940), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, London: Imago Publishing

FREUD, Sigmund (2016), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tradução de James Strachey, Wroclaw: Createspace Independent Publishing Platform

HAN, Byung Chul (2014), *A Sociedade do Cansaço*, tradução de Gilda Lopes Encarnação, Lisboa: Relógio D'Água

JAPPE, Anselm (2008), *Guy Debord*, tradução de Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira, Lisboa: Antígona

JESUS, Joana (2015), *Confiança, Personalidade, Bem-Estar e Saúde*, Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

JUSTO, José Miranda (2019), *Gilles Deleuze: From Philosophy and Non-philosophy to Heterogeneity and "Agencement"*, retirado do URL: http://experimentation-dissidence.umadesign.com/wp-content/uploads/2019/01/Deleuze_agencement.pdf

KOLOZOVA, Katerina (2014), *Cut of the Real: Subjectivity in Poststructuralist Philosophy*, prefácio de François Laruelle, New York: Columbia University Press

LAING, Ronald (1983), *The Politics of Experience*, New York: Pantheon

MERLEAU-PONTY, Maurice, (1999), *A fenomenologia da percepção*, tradução brasileira de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes

MOMBAÇA, Jota (2016), *Rumo a uma Redistribuição Desobediente de Gênero e Anticolonial da Violência*, São Paulo: OIP

NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Para a Genealogia da Moral*, tradução de José Miranda Justo, prefácio de António Marques, Lisboa: Relógio D'Água

PASCAL, Blaise (1966), *Pensées*, tradução de A. J. Krailsheimer, Harmondsworth: Penguin

PLÍNIO, O JOVEM (1927), *Lettres*, texto e tradução francesa de A. M. Guillemin, Paris: Les Belles Lettres

PRECIADO, Paul B. (2014), *Manifesto Contrassexual*, tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: N-1 Edições

ROUSSEAU, D., SITKIN, S., BURT, R. & CAMERER, C. (1998), *Not So Different After All: A Cross-discipline View of Trust*, *Academy of Management Review*, 23 (pgs. 393-404), New York: Academy of Management

SÉNECA (1930), *De la brièveté de la vie*, texto e tradução francesa de A. Bourgery, Paris: Les Belles Lettres

SÉNECA (1957), *Lettres à Lucilius*, texto e tradução francesa de F. Préchac e H. Noblot, Paris: Les Belles Lettres

SÉNECA (1972), *De la tranquillité de l'âme*, texto e tradução francesa de R. Waltz, Paris: Les Belles Lettres

STIRNER, Max (2004), *O Único e a Sua Propriedade*, tradução de João Barrento, Lisboa: Antígona

WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press

ŽIŽEK, Slavoj (2008), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso